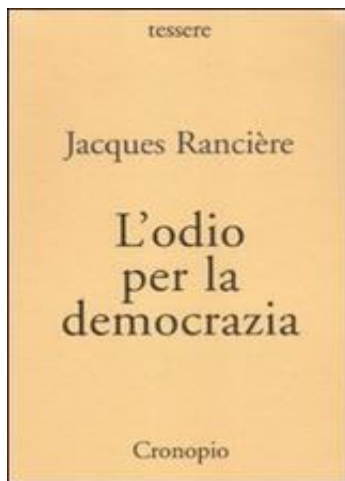


Jacques Rancière

L'ODIO PER LA DEMOCRAZIA



Non viviamo in una democrazia, afferma Rancière, ma "in uno stato di diritto oligarchico". Contrariamente a quanto si pensa, infatti, la democrazia non è né una forma di stato né di governo, ma il fondamento egualitario e tendenzialmente anarchico su cui si fonda ogni vera politica. Contro questo fondamento si è scagliato, da Platone in poi, l'odio delle oligarchie economiche e statali che cercano di fondare la legittimità del loro potere su requisiti naturali o presupposti - nascita, ricchezza, sapere - nell'intento di privatizzare la sfera pubblica e trasformare le questioni politiche in problemi di mera gestione. "La democrazia non è né la forma di governo che permette all'oligarchia di regnare in nome del popolo, né la società regolata dal potere della mercé. È l'azione che strappa continuamente ai governi



oligarchici il monopolio della vita pubblica e alla ricchezza l'onnipotenza sulle vite. È la potenza che deve, oggi più che mai, battersi contro la confusione di quei poteri in un'unica legge di dominio".

Jacques Ranciere

L'ODIO PER LA DEMOCRAZIA

traduzione di
Antonella Moscati

titolo originale
La baine de la démocratie

La prima edizione di questo volume è stata pubblicata con un contributo dell'Ambasciata di Francia/B.C.L.A. e del Ministero Francese degli Affari Esteri

Scan e OCR by Natjus

© 2005 La fabrique éditions

© 2007 Edizioni Cronopio - I Edizione

© 2011 Edizioni Cronopio - I Edizione

Vivo Donnaromita, 16- 80134 Napoli

Tel./fax 0815518778

www.cronopio.it

e mail: cronopio@blu.it

ISBN 978-88-89446-69-0

Indice

Introduzione

Dalla democrazia vittoriosa alla democrazia criminale

La politica o il pastore perduto

Democrazia, repubblica, rappresentanza

Le ragioni di un odio

Introduzione

Una giovane donna che tiene la Francia col fiato sospeso raccontando di un'aggressione immaginaria, adolescenti che rifiutano di togliersi il velo a scuola, la sanità pubblica in deficit, Montesquieu, Voltaire e Baudelaire che detronizzano Racine e Corneille agli esami di maturità, lavoratori che manifestano per la conservazione del loro sistema pensionistico, una grande école che crea una forma di reclutamento privilegiato, l'improvvisa diffusione dei reality-show, il matrimonio omosessuale e l'inseminazione artificiale. E inutile cercare quello che accomuna eventi di natura così diversa. Centinaia di filosofi e sociologi, di politologi e psicanalisti, di giornalisti e scrittori - libro dopo libro, articolo dopo articolo, trasmissione dopo trasmissione - ci hanno già dato una risposta. Tutti questi sintomi - ci dicono - tradiscono la stessa malattia, tutti questi effetti hanno un'unica causa. Si chiama democrazia, vale a dire il regno dei desideri illimitati degli individui nella moderna società di massa.

Bisogna capire in che cosa consista la specificità di questa denuncia. L'odio per la democrazia non è certo una novità. E tanto vecchio quanto la democrazia, perché già questa parola è l'espressione di un odio. E nata, infatti, come un insulto inventato nell'antica Grecia da coloro che vedevano la rovina di ogni ordine legittimo nell'innominabile governo della moltitudine. Ed è restata il sinonimo di un abominio per tutti quelli che pensavano che il

potere spettasse di diritto a coloro che vi erano destinati per nascita o vi erano chiamati per le loro competenze. Lo è ancora oggi per chi considera la legge divina rivelata come l'unico fondamento legittimo dell'organizzazione delle comunità umane. La violenza di questo odio è sicuramente d'attualità. Ma non è l'oggetto di questo libro, per il semplice motivo che non ho niente in comune con coloro che lo professano, e quindi niente da discutere con loro.

Oltre a questo odio, la storia ha conosciuto anche la critica della democrazia. La critica legittima un'esistenza, ma le impone dei limiti. La critica della democrazia ha conosciuto storicamente due grandi forme. C'è stata l'arte dei legislatori aristocratici e sapienti che hanno deciso di venire a patti con la democrazia considerata come un fatto imprescindibile. La redazione della costituzione degli Stati Uniti è l'esempio classico di questo lavoro di composizione delle forze e di equilibrio dei meccanismi istituzionali, destinato a trarre dal fatto democratico quanto di meglio era possibile, pur contenendolo rigidamente per salvaguardare due beni considerati come sinonimi: il governo dei migliori e la difesa dell'ordine della proprietà. Il successo di questa critica in atto ha naturalmente nutrito il successo del suo contrario. Il giovane Marx ha potuto mostrare facilmente come a fondamento della costituzione repubblicana ci fosse il regno della proprietà. I legislatori repubblicani non ne avevano mai fatto mistero. Marx, però, è anche riuscito a fissare uno standard di pensiero che ancora vale: le leggi e le istituzioni della democrazia formale sono le apparenze e gli strumenti con cui si esercita il potere della classe borghese. La lotta contro queste apparenze diventa allora la via verso una democrazia "reale", una democrazia in cui la libertà e l'uguaglianza non siano più rappresentate dalle istituzioni della legge e dello stato, ma incarnate nelle forme stesse della vita materiale e dell'esperienza sensibile.

Il nuovo odio per la democrazia che costituisce l'oggetto di questo libro non nasce in effetti da nessuno di questi modelli, ma combina elementi presi a prestito dagli uni e dagli altri. I suoi portavoce abitano tutti in paesi che si dichiarano non soltanto stati democratici, ma democrazie tout court. Nessuno di loro rivendica una democrazia più reale. Anzi, tutti ci dicono che essa lo è già fin troppo. Nessuno si lamenta delle istituzioni che pretendono di incarnare il potere del popolo né propone misure per ridurre questo potere. La meccanica delle istituzioni che appassionava i contemporanei di Montesquieu, di Madison e di Tocqueville non li riguarda. E del popolo e dei suoi costumi che si lamentano, non delle istituzioni del suo potere. Per loro la democrazia non è una forma di governo corrotto, ma una crisi della civiltà che tocca la società e, attraverso di essa, lo stato. Sorgono così una serie di posizioni ambigue che a prima vista possono sembrare sorprendenti. Gli stessi critici che senza sosta denunciano quell'America democratica, da cui deriverebbe tutto il male del rispetto delle differenze, del diritto delle minoranze e dell'*affirmative action*, che mina il nostro universalismo repubblicano, sono i primi ad applaudire quando quella stessa America si mette a diffondere la sua democrazia nel mondo con la forza delle armi.

Il duplice discorso sulla democrazia non è nuovo. Siamo abituati a sentir dire che la democrazia è il peggiore dei governi, a parte tutti gli altri che sono anche peggio. Ma il nuovo sentimento antidemocratico ci dà una versione più inquietante di questa formula. Il governo democratico - ci dice questo sentimento - è cattivo quando si lascia corrompere dalla società democratica che vuole che tutti siano uguali e che tutte le differenze siano rispettate. È buono, invece, quando richiama gli infiacchiti individui della società democratica all'energia di una guerra in difesa dei valori della civiltà, che sono poi quelli dello scontro fra

civiltà. Il nuovo odio per la democrazia si può allora riassumere in una tesi molto semplice: c'è soltanto una democrazia buona, quella che frena la catastrofe della civiltà democratica. Le pagine che seguono cercheranno di analizzare come sia nata questa tesi e quali siano le sue implicazioni. Non si tratta soltanto di descrivere una forma dell'ideologia contemporanea. Essa ci istruisce anche sullo stato del nostro mondo e su che cosa vi si intenda per politica. Può così aiutarci a comprendere in maniera positiva lo scandalo contenuto nella parola "democrazia" e a ritrovare la radicalità della sua idea.

Dalla democrazia vittoriosa alla democrazia criminale

"In Medio Oriente sorge la democrazia". Con questo titolo un giornale che porta la fiaccola del liberalismo celebrava, qualche tempo fa, il successo delle elezioni in Iraq e le manifestazioni antisiriane a Beirut¹. Questo elogio della democrazia vittoriosa era accompagnato però da commenti che precisavano la natura e i limiti di questa democrazia. La democrazia trionfa - ci veniva detto - nonostante le proteste di quegli idealisti per i quali la democrazia è l'autogoverno del popolo e non può pertanto essere portata da fuori con la forza delle armi. La democrazia trionfava, ma dovevamo considerare le cose da un punto di vista realistico e distinguere i benefici pratici della democrazia dall'utopia dell'autogoverno popolare. La lezione data agli idealisti costringeva, però, a essere realisti fino in fondo. La democrazia trionfava, ma doveva anche essere chiaro tutto quello che questo trionfo implicava: portare la democrazia a un altro popolo non significa soltanto portargli i benefici dello stato costituzionale, delle elezioni libere e della libertà di stampa. Significa anche portargli il caos.

1. Cfr. *Democracy stirs in Middle East*, in "The Economist", 5/11 marzo 2005.

Ricordiamo la dichiarazione del ministro della Difesa americano sui saccheggi avvenuti dopo la caduta di Saddam Hussein. Abbiamo portato - disse in sostanza - la libertà agli iracheni, ma la libertà è anche la libertà di sbagliare. Questa dichiarazione non è soltanto una battuta di circostanza. Fa parte di una logica che si può ricostruire dalle sue membra sparse: poiché la democrazia non è l'idillio dell'autogoverno del popolo, poiché essa è il disordine delle passioni avidi di soddisfazione, essa può, e perfino deve, essere portata da fuori con le armi di una superpotenza, intendendo per superpotenza non soltanto uno stato che dispone di una potenza militare sproporzionata, ma più in generale il potere di dominare il disordine democratico.

I commenti che accompagnano le spedizioni destinate a diffondere la democrazia nel mondo ci ricordano i vecchi argomenti che evocavano l'irresistibile espansione della democrazia, ma in una maniera molto meno trionfale. Questi commenti parafrasano, infatti, le analisi di trenta anni prima, quando in occasione della Conferenza trilaterale si cercava di evidenziare quella che allora si chiamava la crisi della democrazia².

La democrazia sorge nella scia degli eserciti americani, nonostante quegli idealisti che protestano in nome del diritto dei popoli di disporre di se stessi. Già trenta anni fa, il rapporto accusava lo stesso genere di idealisti, quei "value-oriented intellectuals" che nutrivano una cultura d'opposizione e

¹ Cfr. M. Crozier, S. P. Huntington, J. Watanaki, *The Crisis of Democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, 1975. La Commissione trilaterale, sorta di gruppo di riflessione che riuniva uomini di stato, esperti e uomini d'affari degli Stati Uniti, dell'Europa occidentale e del Giappone, si era formata nel 1972. Spesso le vengono attribuite le idee guida del futuro "nuovo ordine mondiale".

svolgevano un'eccessiva attività democratica, fatale all'autorità della cosa pubblica e all'azione pragmatica dei "policy-oriented intellectuals". La democrazia sorge, ma con essa sorge anche il disordine: i saccheggiatori di Baghdad, che approfittano della nuova libertà democratica per accrescere i loro beni a scapito della proprietà comune, fanno venire in mente, in maniera un po' primitiva, uno degli argomenti decisivi usato trent'anni fa per affermare la "crisi" della democrazia: la democrazia - dicevano i relatori - significa la crescita irresistibile delle richieste che premono sui governi, provocando il declino dell'autorità e rendendo gli individui e i gruppi restii alla disciplina e ai sacrifici che l'interesse comune esige.

Così negli argomenti a favore delle campagne militari destinate allo sviluppo mondiale della democrazia si rivela il paradosso che oggi si cela nell'uso dominante di questa parola. La democrazia sembra avere due avversari. Da una parte, essa si oppone a un nemico chiaramente identificato, il governo dell'arbitrio, il governo senza limite che viene chiamato, a seconda dei tempi, tirannia, dittatura o totalitarismo. Dall'altra parte, questa opposizione evidente ne nasconde un'altra, più profonda. Il buon governo democratico e quello capace di dominare un male che si chiama semplicemente vita democratica.

E quanto si cerca di dimostrare per tutto il libro *The Crisis of Democracy*: ciò che provoca, la crisi del governo democratico è l'intensità della vita democratica. Ma questa intensità, e la minaccia che ne deriva, si presentano in maniera duplice. La "vita democratica" si identifica col principio anarchico che afferma un potere del popolo, di cui gli Stati Uniti e gli altri stati occidentali avevano conosciuto le conseguenze estreme negli anni '60 e '70: la presenza di una contestazione militante pronta a intervenire in ogni campo dell'attività dello stato e a sfidare tutti i principi del buon

governo, l'autorità dei poteri pubblici, il sapere degli esperti e il savoir-faire dei pragmatici.

Il rimedio a questo eccesso di vitalità democratica è conosciuto fin dall'epoca di Pisistrato, se dobbiamo credere ad Aristotele³. Consiste nell'orientare verso altri obiettivi le energie febbrili che si attivano sulla scena pubblica, deviandole verso la ricerca della prosperità materiale, della felicità privata e dei legami sociali. Ma ahimé, la giusta soluzione mostra subito il suo rovescio: ridurre le energie politiche in eccesso, favorire la ricerca della felicità individuale e delle relazioni sociali significa favorire la vitalità di una vita privata e delle forme di interazione sociale che provocano una moltiplicazione delle aspirazioni e delle richieste. E queste hanno sicuramente un duplice effetto: rendono i cittadini incuranti del bene pubblico e minano l'autorità dei governi costretti a rispondere a questa spirale di richieste provenienti dalla società.

Affrontare la vitalità democratica diventa allora una sorta di *double bind*: o la vita democratica significa una larga partecipazione popolare alla discussione degli affari pubblici, ed è un male; oppure significa una forma di vita sociale che dirige le proprie energie verso le soddisfazioni individuali, e anche questo è un male. La buona democrazia deve essere pertanto la forma di governo e di vita sociale capace di dominare il duplice eccesso che caratterizza la vita democratica: da una parte la troppa attività collettiva e, dall'altra, l'eccessivo ritirarsi dell'individuo.

Di solito gli esperti enunciano il paradosso della vita democratica in questa forma: la democrazia, come forma di vita politica e sociale, è il regno dell'eccesso. Questo eccesso significa la rovina del governo democratico e va quindi represso da quel governo.

3 Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, cap. XVI.

Ieri questa quadratura del cerchio avrebbe eccitato l'ingegnosità degli artisti delle costituzioni. Oggi invece questo genere di arte non gode più di grande considerazione. I governi possono farne a meno senza problemi. Che le democrazie siano "ingovernabili" prova abbondantemente che hanno bisogno di essere governate e questo basta a legittimare, secondo i governanti, la sollecitudine con cui essi cercano appunto di governarle. Ma le virtù dell'empirismo di governo convincono tutt'al più quelli che governano. Gli intellettuali hanno bisogno di un'altra moneta, soprattutto da questa parte dell'Atlantico e soprattutto nel nostro paese dove, pur essendo molto vicini al potere, sono esclusi dal suo esercizio. Secondo loro un paradosso empirico non può essere trattato con le armi del bricolage di governo. Vi vedono la conseguenza di un qualche vizio originario, di una qualche perversione che sta al cuore della civiltà e che essi cercano di afferrare nel suo principio. Secondo loro si tratta di rivelare l'equivocità del suo nome, di fare del termine "democrazia" non più il nome comune del male, e del bene che lo guarisce, ma solo il nome del male che ci corrompe.

Mentre gli eserciti americani aprivano all'espansione democratica in Iraq, in Francia si pubblicava un libro che gettava una luce tutta diversa sulla questione della democrazia in Medio Oriente. Il titolo di questo libro è *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*. L'autore, Jean-Claude Milner, vi sviluppava, attraverso un'analisi fine e serrata, una tesi tanto semplice quanto radicale. L'attuale crimine della democrazia europea era quello di chiedere la pace in Medio Oriente, cioè una soluzione pacifica del conflitto arabo-israeliano. Questa pace, infatti, poteva significare solo una cosa, la distruzione di Israele. Le democrazie europee proponevano la loro pace per risolvere il problema israeliano. Ma la pace democratica europea non era che

il risultato dello sterminio degli ebrei d'Europa. L'Europa, unita nella pace e nella democrazia, era diventata possibile dopo il 1945 soltanto perché il territorio europeo, grazie al successo del genocidio nazista, si era sbarazzato degli ebrei, l'unico popolo che rappresentava un ostacolo alla realizzazione del suo sogno. L'Europa senza frontiere significa, infatti, la dissoluzione della politica che ha sempre a che fare con totalità limitate all'interno della società il cui principio è invece l'illimitazione. La democrazia moderna significa la distruzione del limite politico attraverso la legge dell'illimitazione propria della società moderna. Questa volontà di andare al di là di ogni limite è favorita e, allo stesso tempo, esemplificata dall'invenzione moderna per eccellenza, la tecnica. Essa culmina oggi nella volontà di sbarazzarsi, attraverso la manipolazione genetica e l'inseminazione artificiale, delle leggi stesse della divisione sessuale, della riproduzione sessuata e della filiazione. La democrazia europea è la forma di società portatrice di questa volontà. Per raggiungere i suoi fini, essa aveva bisogno di sbarazzarsi di quel popolo il cui principio di esistenza è quello della filiazione e della trasmissione, del popolo, cioè, che porta il nome che significa questo principio, il nome ebreo. Ed è stato proprio questo che, secondo Milner, il genocidio le ha permesso, con l'ausilio di un'invenzione omogenea al principio della società democratica, l'invenzione tecnica della camera a gas. L'Europa democratica - concludeva Milner - è nata dal genocidio e ne prosegue l'opera, quando vuole sottomettere lo stato ebraico alle condizioni della sua pace, che altro non sono che le condizioni dello sterminio degli ebrei.

Ci sono vari modi per affrontare questa argomentazione. Alla sua radicalità si possono opporre le ragioni del senso comune e della precisione storica, chiedendosi per esempio se sia così facile fare del regime nazista un agente del trionfo europeo della

democrazia, senza dover ricorrere a una qualche astuzia della ragione o a una teleologia provvidenziale della storia. Si può, però, anche analizzarne la coerenza interna a partire dal nucleo centrale del pensiero del suo autore, cioè da una teoria del nome, articolata secondo la tripartizione lacaniana fra simbolico, immaginario e reale⁴. Seguirò invece una terza via: considerare il nocciolo dell'argomentazione, non secondo la sua stravaganza nei confronti del senso comune o la sua appartenenza alla rete concettuale del pensiero del suo autore, ma nella prospettiva del paesaggio comune che questa singolare argomentazione permette di ricostruire, mostrandoci lo spostamento che negli ultimi due decenni la parola democrazia ha subito nell'opinione intellettuale dominante.

Nel libro di Milner, questo spostamento si riassume nella congiunzione di due tesi: la prima oppone radicalmente il nome ebreo a quello di democrazia; la seconda fa di questa opposizione uno spartiacque tra due umanità: un'umanità fedele al principio della filiazione e della trasmissione e un'umanità che ha dimenticato questo principio e persegue un ideale di autogenerazione che è anche un ideale di autodistruzione. Ebreo e democratico stanno, quindi, in un'opposizione radicale. Questa tesi indica il rovesciamento della percezione dominante della democrazia che ancora vigeva al momento della Guerra dei sei giorni o di quella del Sinai. Allora si faceva l'elogio di Israele perché era una democrazia, intendendo con questa parola una società governata da uno stato che assicurava e la libertà degli individui e la massima partecipazione alla vita pubblica.

⁴ Cfr. a questo proposito il libro di J.-C. Milner, *I nomi indistinti* (1983), trad. it. Quodlibet, Macerata 2003.

Le dichiarazioni dei diritti umani rappresentavano la carta di quel rapporto d'equilibrio fra la potenza riconosciuta della collettività e la libertà garantita degli individui. Il contrario della democrazia si chiamava allora totalitarismo. Il linguaggio dominante chiamava totalitari gli stati che negavano, in nome della potenza della collettività, sia i diritti degli individui che le forme costituzionali dell'espressione collettiva: elezioni libere, libertà d'espressione e di associazione. Il nome totalitarismo significava il principio stesso di questa duplice negazione. Lo stato totale era lo stato che sopprimeva la dualità fra stato e società, estendendo la propria sfera d'esercizio alla totalità della vita di una collettività. Il nazismo e il comunismo erano percepiti come i due paradigmi di questo totalitarismo, perché fondati su due concetti che pretendevano "èntrambi di trascendere la separazione tra stato e società: la razza e la classe. Lo stato nazista era considerato secondo il punto di vista che esso stesso aveva affermato, quello dello stato fondato sulla razza. Si riteneva quindi che il genocidio degli ebrei fosse il compimento della volontà dichiarata da questo stato di sopprimere la razza degenerata e portatrice di degenerazione.

Il libro di Milner offre l'esatto rovescio di quanto si credeva fino a poco tempo fa: la virtù di Israele è ormai quella di significare il contrario del principio democratico; il concetto di totalitarismo ha perso ogni significato, il regime nazista e la sua politica razziale hanno perso ogni specificità. Per una ragione molto semplice: le prerogative che ieri si attribuivano al totalitarismo, concepito come stato che divora la società, oggi sono diventate quelle della democrazia, concepita come società che divora lo stato. Se Hitler, la cui preoccupazione dominante non era certo l'espansione della democrazia, può essere percepito come l'agente provvidenziale di questa espansione, è perché gli antidemocratici di oggi chiamano democrazia la stessa cosa che i

fervidi sostenitori della "democrazia liberale" di ieri chiamavano totalitarismo: la stessa cosa al rovescio. Ciò che fino a qualche tempo fa veniva denunciato come principio statale della totalità chiusa è denunciato ora come principio sociale d'illimitazione. Questo principio chiamato democratico diventa il principio che ingloba la modernità intesa come totalità storica e mondiale, alla quale si oppone soltanto il nome ebreo come principio del mantenimento della tradizione umana. Il teorico americano della "crisi della democrazia" può ancora opporre, in nome dello "scontro delle civiltà", la democrazia occidentale e cristiana a un islam sinonimo di Oriente dispotico"⁵. Il pensatore francese che teorizza il crimine democratico propone invece una versione radicalizzata della guerra fra civiltà, opponendo democrazia, cristianesimo e islam all'eccezionalità ebraica.

Per prima cosa, quindi, si può cercare di evidenziare il principio del nuovo discorso antidemocratico. Il ritratto che esso traccia della democrazia è fatto di tratti che fino a poco tempo fa erano attribuiti al totalitarismo. Questo ritratto utilizza quindi un processo di scomposizione: come se, diventato inutile il concetto di totalitarismo che era stato fatto su misura per i bisogni della guerra fredda, i suoi tratti potessero essere smontati e rimontati per fare il ritratto di quello che allora si riteneva fosse il suo contrario, la democrazia. Si possono seguire le tappe di questo processo di scomposizione e ricomposizione. E cominciato all'inizio degli anni '80 con una prima operazione che rimetteva in discussione l'opposizione fra i due termini. Il contesto era quello della riflessione sull'eredità rivoluzionaria della democrazia. E stata giustamente sottolineata l'importanza del volume di François Furet, *Penser la Révolution française*, pubblicato nel 1978.

⁵ S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it. Garzanti, Milano 1997.

Ma non è stata colta la duplice molla dell'operazione. Rimettere il Terrore al centro della rivoluzione democratica, significava evidentemente fare a pezzi l'opposizione che aveva strutturato l'opinione dominante. Totalitarismo e democrazia - sosteneva Furet - non sono veri opposti. Il regno del terrore staliniano era stato anticipato dal regno del terrore rivoluzionario, clic non era una deviazione della Rivoluzione, ma qualcosa di consustanziale al suo progetto, una necessità inerente all'essenza stessa della rivoluzione democratica.

Dedurre il terrore staliniano dal terrore della Rivoluzione francese non era di per sé una cosa nuova. Questa analisi poteva ancora rientrare nell'opposizione classica tra la democrazia parlamentare e liberale, fondata sulla restrizione dello stato e la difesa delle libertà individuali, e la democrazia radicale ed egualitaria che sacrificava i diritti dell'individuo alla religione del collettivo e alla furia cieca delle folle. La nuova denuncia della democrazia terrorista sembrava allora condurre alla rifondazione di una democrazia liberale e pragmatica, finalmente liberata dai fantasmi rivoluzionari del corpo collettivo.

Ma questa lettura semplicistica dimentica la duplice molla dell'operazione. La critica del Terrore, infatti, ha un doppio fondo. La critica detta liberale che, contro il rigore totalitario, fa appello alla saggia repubblica delle libertà individuali e della rappresentanza parlamentare, è stata da sempre subordinata a un'altra critica, di stampo ben diverso, secondo la quale il peccato della rivoluzione non sta nel suo collettivismo, ma proprio nel suo individualismo. In questa prospettiva la Rivoluzione francese era stata terrorista, non perché avesse misconosciuto i diritti degli individui, ma proprio perché li aveva sanciti. Cominciata con i teorici della contro-rivoluzione all'indomani della Rivoluzione francese, ripresa dai socialisti utopistici nella prima metà del

secolo XIX e consacrata, alla fine dello stesso secolo, dalla giovane scienza sociologica, questa lettura predominante si enuncia in questi termini: la rivoluzione è la conseguenza del pensiero dell'Illuminismo e del suo principio fondamentale, la dottrina "protestante" che eleva il giudizio degli individui isolati al rango delle strutture e delle credenze collettive. Rompendo le vecchie solidarietà che si erano lentamente intrecciate fra monarchia, nobiltà e Chiesa, la rivoluzione protestante ha dissolto il legame sociale e atomizzato gli individui. Il Terrore è la conseguenza necessaria di questa dissoluzione e della volontà di ricreare, con l'artificio delle leggi e delle istituzioni, un legame che soltanto le solidarietà naturali e storiche sono in grado di tessere.

Era questa la dottrina che il libro di Furet faceva tornare in auge. Il terrore rivoluzionario - sosteneva - era consustanziale alla Rivoluzione, perché tutta la drammaturgia rivoluzionaria si fondava sull'ignoranza delle realtà storiche profonde che l'avevano resa possibile. Quella drammaturgia ignorava, per esempio, che la vera rivoluzione, quella delle istituzioni e dei costumi, aveva già avuto luogo nel profondo della società e negli ingranaggi della macchina monarchica. La Rivoluzione, quindi, poteva essere soltanto l'illusione di cominciare di nuovo, nella forma della volontà cosciente, una rivoluzione già compiuta. Poteva essere soltanto l'artificio del Terrore che si sforzava di dare un corpo immaginario a una società disfatta. L'analisi di Furet si rifaceva ad alcune tesi di Claude Lefort sulla democrazia come potere disincorporato⁶.

Ma si fondava soprattutto sull'opera che le aveva fornito il materiale delle sue argomentazioni, cioè la tesi di Augustin Cochin

6 Cfr. C. Lefort, *L'invention démocratique: les limites de la nomination totalitaire*, Fayard, Paris 1981.

che denunciava il ruolo delle "società di pensiero" all'origine della Rivoluzione francese⁷. Augustin Cochin - sottolineava Furet - non era soltanto un monarchico partigiano dell'Action française, ma anche uno spirito formatosi sulla sociologia di Durkheim. Egli era, in effetti, l'erede perfetto di quella critica della rivoluzione "individualista" che la controrivoluzione aveva trasmesso al pensiero "liberale" e alla sociologia repubblicana e che era il fondamento reale delle denunce del "totalitarismo" rivoluzionario. Il liberalismo ostentato dall'intelligenza francese a partire dagli anni '80 è una dottrina a doppio fondo. Dietro il rispetto per l'Illuminismo e la tradizione anglo-americana della democrazia liberale e dei diritti dell'individuo, si può riconoscere la denuncia molto francese della rivoluzione individualista che lacera il corpo sociale.

Questa duplice molla della critica della rivoluzione permette di capire come sia nato l'antidemocratismo contemporaneo. Permette di comprendere il rovesciamento del discorso sulla democrazia che è seguito al crollo dell'impero sovietico. Da una parte, infatti, la caduta di quell'impero è stata salutata, per un periodo abbastanza breve, come la vittoria della democrazia sul totalitarismo e come la vittoria, simbolizzata da quei diritti umani invocati dai dissidenti sovietici e dagli operai polacchi, delle libertà individuali sull'oppressione statale. Questi diritti "formali" erano stati il principale bersaglio della critica marxista, e il crollo dei regimi costruiti sulla pretesa di promuovere una "democrazia" reale sembrava indicarne la rivincita. Ma dietro l'omaggio d'obbligo ai diritti umani vittoriosi e alla democrazia ritrovata, avveniva proprio il contrario.

⁷ A. Cochin, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne* (1921), Copernic, Paris 1978.

Poiché il concetto di totalitarismo non era più di moda, diventava desueta anche l'opposizione fra una buona democrazia dei diritti umani e delle libertà individuali e una cattiva democrazia egualitaria e collettivista. La critica dei diritti umani riacquistava subito i suoi diritti. La si poteva declinare alla maniera di Hannah Arendt: i diritti dell'uomo sono un'illusione, perché sono i diritti di quell'uomo nudo che non ha diritti. Sono i diritti illusori di coloro che alcuni regimi tirannici hanno cacciato dalle loro case, dal loro paese, e da ogni cittadinanza. Si sa quanto favore abbia incontrato questa analisi in tempi recenti. Da una parte, essa è venuta a sostenere opportunamente le campagne umanitarie e liberatrici di stati che attribuivano alla democrazia militare e militante il compito di difendere i diritti di questi senza diritti. Dall'altra parte, essa ha ispirato per esempio l'analisi di Giorgio Agamben, che faceva dello "stato d'eccezione" il contenuto reale della nostra democrazia⁸. Ma la critica poteva anche essere declinata alla maniera di quel marxismo che la caduta dell'impero sovietico e l'indebolimento dei movimenti d'emancipazione in Occidente rendeva di nuovo adatto a ogni uso: i diritti dell'uomo sono i diritti degli individui egoisti della società borghese.

La questione essenziale è capire chi siano questi individui egoisti. Marx riteneva che fossero coloro che possedevano i mezzi di produzione, cioè la classe dominante, il cui strumento era lo stato che garantiva i diritti dell'uomo. La saggezza contemporanea intende la cosa altrimenti. Bastano, infatti, una serie di spostamenti minimi per dare agli individui egoisti un volto ben diverso. Sostituiamo innanzitutto, cosa che ci sarà facilmente concessa, "individui egoisti" con "consumatori avidi".

⁸ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, e J. Rancière, *Who is the subject of the Rights of Man?*, in "South Atlantic Quarterly", 103, 2/3, 2004.

Identifichiamo poi questi "consumatori avidi" con una specie sociale storica, l'"uomo democratico". Ricordiamoci infine che la democrazia è il regime dell'uguaglianza e così potremo concludere: gli individui egoisti sono gli uomini democratici. E la generalizzazione dei rapporti di mercato, di cui i diritti umani costituiscono l'emblema, non è altro che la realizzazione dell'esigenza febbrile d'uguaglianza che tormenta gli individui democratici, rovinando la ricerca del bene comune che s'incarna nello stato.

Consideriamo per esempio il tono di queste frasi che ci descrivono la triste condizione in cui cadiamo, quando regna ciò che l'autore chiama la democrazia provvidenziale. "Le relazioni fra il medico e il malato, fra l'avvocato e il suo cliente, fra il prete e il fedele, il professore e lo studente, il lavoratore e l'assistito si conformano sempre di più al modello delle relazioni contrattuali fra individui uguali, al modello, cioè, delle relazioni fondamentalmente egualitarie che si stabiliscono fra chi presta un servizio e il suo cliente. L'uomo democratico si spazientisce di fronte a ogni forma di competenza - ivi compresa quella del medico o dell'avvocato - che metta in discussione la propria sovranità. Le relazioni che intrattiene con gli altri perdono il loro orizzonte politico e metafisico. Tutte le pratiche professionali tendono a diventare banali [...] Il medico diventa via via un salariato del servizio sanitario, il prete un operatore sociale che distribuisce sacramenti [...] La dimensione del sacro - cioè quella della credenza religiosa, della vita e della morte, dei valori umanistici o politici - si indebolisce. Le professioni che davano una forma, anche indiretta o modesta, ai valori collettivi sono toccate dall'esaurimento della trascendenza collettiva, sia religiosa che politica"⁹.

Questa lunga accusa pretende di descriverci lo stato del nostro mondo così come è stato modellato dall'uomo democratico nelle sue varie figure: consumatore tanto di medicine quanto di sacramenti, sindacalista che cerca di ottenere sempre di più dallo stato-providenza, rappresentante di una minoranza etnica che rivendica il riconoscimento della propria identità, femminista militante per le quote rosa, alunno che considera la scuola come un supermercato in cui il cliente è un re. E evidente, però, che il tono di queste frasi che pretendono di descrivere il nostro mondo quotidiano nell'epoca dei supermercati e dei reality viene da molto più lontano. Questa "descrizione" del nostro quotidiano dell'anno 2002 è già stata fatta, tale e quale, centocinquanta anni fa nelle pagine del Manifesto comunista: la borghesia "ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, dell'entusiasmo cavalleresco, della sentimentalità piccolo- borghese. Ha fatto della dignità personale un semplice valore di scambio; e, in luogo delle innumerevoli franchigie faticosamente acquisite e patentate, ha posto la sola libertà di commercio senza scrupoli [...] La borghesia ha spogliato della loro aureola tutte quelle attività che per l'innanzi erano considerate degne di venerazione e di rispetto. Ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, lo scienziato in suoi operai salariati".

La descrizione dei fenomeni è la stessa. Ciò che la sociologa contemporanea ci mette di suo non sono fatti nuovi, ma è una nuova interpretazione. L'insieme di questi fatti ha, a suo parere, un'unica causa: l'impazienza dell'uomo democratico che tratta ogni rapporto secondo lo stesso modello:

"Le relazioni fundamentalmente egualitarie che si stabiliscono tra chi presta un servizio e il suo cliente"¹⁰. Il testo originale diceva: la borghesia "in luogo delle innumerevoli franchigie faticosamente acquisite e patentate, ha posto la sola libertà di commercio senza scrupoli". La sola uguaglianza che conosce è l'uguaglianza della merce, che si fonda sullo sfruttamento brutale e spudorato; sulla disuguaglianza fondamentale del rapporto tra "colui che presta" servizio-lavoro e il "cliente" che acquista la sua forza lavoro. Il testo modificato ha sostituito alla "borghesia" un altro soggetto, "l'uomo democratico". Ed è così che diventa possibile trasformare il regno dello sfruttamento in quello dell'uguaglianza, identificando senza tante cerimonie l'uguaglianza democratica con lo "scambio uguale" della prestazione capitalistica. Il testo di Marx rivisto e corretto ci dice insomma: l'uguaglianza dei diritti umani traduce l'"uguaglianza" del rapporto di sfruttamento che è l'ideale perfetto dei sogni dell'uomo democratico.

L'equazione democrazia = illimitazione = società, su cui si basa la denuncia dei "crimini" della democrazia, presuppone quindi un'operazione triplice: in primo luogo la democrazia viene ricondotta a una forma di società; in secondo luogo questa forma di società viene identificata con il regno dell'individuo egualitario, sussumendo sotto questo concetto le qualità più disparate, che vanno dalla grande distribuzione fino alle rivendicazioni per i diritti delle minoranze, passando per le lotte sindacali; e infine viene imputata alla "società individualista di massa", identificata così con la democrazia, la ricerca di un incremento infinito, che è insita nella logica dell'economia capitalista.

¹⁰ *Ibidem*. Il corsivo c mio.

Questa equiparazione del politico, del sociologico e dell'economico si richiama spesso all'analisi di Tocqueville sulla democrazia come uguaglianza delle condizioni. Ma anche questo riferimento presuppone un'interpretazione molto semplicistica della Democrazia in America. Per "uguaglianza delle condizioni", Tocqueville intendeva la fine delle vecchie società divise in ordini e non il regno di un individuo desideroso di consumare sempre di più. E la questione della democrazia era per lui innanzitutto quella delle forme istituzionali capaci di organizzare questa nuova configurazione. Per poter fare di Tocqueville il profeta del dispotismo democratico e il pensatore della società di consumo, occorre ridurre i suoi due grossi libri a due o tre paragrafi di un capitolo del secondo libro, che allude al rischio di un nuovo dispotismo. E inoltre occorre dimenticare che ciò che Tocqueville soprattutto temeva era il potere assoluto, esercitato da un capo al vertice di uno stato centralizzato, su una massa depoliticizzata, e non questa tirannia dell'opinione democratica di cui oggi tutti parlano. La riduzione della sua analisi della democrazia alla critica della società di consumo è passata attraverso alcune mediazioni interpretative privilegiate¹¹. Ma è soprattutto il risultato di tutto un processo di cancellazione della figura politica della democrazia, avvenuto mediante una convergenza tra descrizione sociologica e giudizio filosofico.

Le tappe di questo processo si possono distinguere abbastanza chiaramente. Da una parte, gli anni '80 hanno visto svilupparsi in

¹¹ Sulle vie diverse e talvolta tortuose che hanno condotto al neotocquevillismo contemporaneo, e soprattutto sulla riconversione dell'interpretazione cattolica tradizionalista di Tocqueville in una sociologia postmoderna della "società di consumo", cfr. S. Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du nouveau Tocquevillien français*, Vrin, Paris 2004.

Francia una certa letteratura sociologica, fatta tra l'altro spesso da filosofi, che salutava l'alleanza tra la società democratica e lo stato, suggellata dalle nuove forme di consumo e di comportamento individuale. I libri e gli articoli di Gilles Lipovetsky ne riassumono bene le tesi. Era il periodo in cui cominciavano a diffondersi in Francia le analisi pessimistiche venute d'oltre-oceano: quelle degli autori del rapporto alla Conferenza trilaterale o di sociologi come Christopher Lasch e Daniel Bell. Quest'ultimo lamentava il divorzio fra le sfere dell'economia, della politica e della cultura. Con lo sviluppo del consumo di massa, la cultura si ritrovava dominata da un valore supremo, la "realizzazione di sé". Questo edonismo rompeva con la tradizione puritana che aveva reso possibile contemporaneamente lo sviluppo dell'industria capitalistica e dell'uguaglianza politica. Gli appetiti senza restrizione che nascevano da questa cultura entravano in conflitto diretto con gli obblighi dello sforzo produttivo e con i sacrifici necessari all'interesse comune della nazione democratica¹². Le analisi di Lipovetsky e di alcuni altri intendevano contraddire questo pessimismo. Non c'era affatto da temere - sostenevano - un divorzio fra le forme del consumo di massa, fondate sulla ricerca del piacere individuale, e le istituzioni della democrazia fondate sulla regola comune. Anzi, la crescita del narcisismo consumistico avrebbe aiutato a coniugare la soddisfazione individuale e la regola collettiva. Avrebbe prodotto una maggiore adesione, un'adesione esistenziale degli individui a una democrazia, non più vissuta soltanto come una questione di

12 D. Bell, *Le contraddizioni culturali del capitalismo* (1976), trad it. Einaudi, Torino 1978. Bisogna notare che in Daniel Bell l'esigenza di un ritorno ai valori puritani era ancora legata a una preoccupazione di giustizia sociale, di cui non c'è più traccia in coloro che hanno ripreso la questione in Francia.

forme istituzionali costrittive, ma come "una seconda natura, un ambiente, un'atmosfera". "Via via che il narcisismo cresce - scriveva Lipovetsky - la legittimità democratica prevale, fosse anche in una maniera cool. I regimi democratici, con il pluralismo dei partiti, le elezioni, il diritto all'informazione sono in un'affinità sempre più stretta con la società personalizzata del libero servizio, del test e della libertà combinatoria [...] Anche quelli che s'interessano solo alla dimensione privata della loro vita restano in relazione col funzionamento democratico delle società attraverso i legami tessuti dal processo di personalizzazione"¹³.

Ma riabilitare in questo modo l'individualismo democratico" contro le critiche venute d'America voleva di re in realtà compiere un'operazione duplice. Da una par te, significava seppellire una precedente critica della società di consumo, diffusasi negli anni '60-'70, quando le analisi pessimistiche o critiche dell'aera dell'opulenza" di Frank Galbraith e David Riesman venivano radicalizzate in forma marxista da Jean Baudrillard. Questi denunciava le illusioni di una "personalizzazione" interamente sottomessa alle esigenze della merce e vedeva nelle premesse del consumo la falsa uguaglianza che mascherava "la democrazia assente e l'uguaglianza introvabile"¹⁴. La nuova sociologia del consumatore narcisista eliminava questa opposizione fra l'uguaglianza rappresentata e l'uguaglianza assente, affermando la positività di quel "processo di personalizzazione" che, secondo Baudrillard, non era che una mistificazione.

13 G. Lipovetsky, *L'Otre du vide: cssais sur l'individualisme contcporam*, Gallimard, Paris 1983, pp. 145-146.

14 J. Baudrillard, *La società dei consumi: i suoi miti e le sue strutture* (1970), trad. it. Il Mulino, Bologna 1976, p. 56.

Trasformando il consumatore alienato di ieri in un narciso che gioca liberamente con gli oggetti e i segni dell'universo della merce, essa identificava positivamente democrazia e consumo, esponendo però questa democrazia "riabilitata" a una critica più radicale. Rifiutare la discordanza tra individualismo di massa e governo democratico voleva dire mettere in luce un male ben più-profondo. Significava sancire positivamente che la democrazia non era altro che il regno del consumo narcisistico che variava le sue scelte elettorali come i suoi piaceri personali. Alla gaiezza dei sociologi postmoderni rispondeva allora la gravità delle filosofie di vecchio stampo. Queste ricordavano che la politica, così com'era stata definita nel mondo antico, era l'arte del vivere insieme e la ricerca del bene comune e che il principio di questa ricerca e di questa arte era la distinzione chiara tra il dominio degli affari comuni e il regno egoista e meschino della vita privata e degli interessi domestici. Il ritratto "sociologico" della gaia democrazia postmoderna era allora il segno della rovina della politica, ormai asservita a una forma di società governata solo dalla legge dell'individualità consumatrice. Contro tutto questo occorreva restaurare, con Aristotele, Hannah Arendt e Leo Strauss, il senso puro di una politica libera dagli attacchi del consumatore democratico. Nella pratica, fu facile identificare questo consumatore con la figura dei salariati che difendeva egoisticamente i suoi privilegi arcaici. Si ricorderà probabilmente la quantità di letteratura che dilagava al momento degli scioperi e delle manifestazioni dell'autunno 1995 in Francia, per richiamare quei privilegiati alla coscienza del vivere comune e alla gloria della vita pubblica che avevano contaminato coi loro interessi egoistici. Ma, ben più di questi usi opportunistici, ciò che contava era l'identificazione che si era saldamente stabilita fra l'uomo democratico e il consumatore. Il conflitto fra i sociologi

postmoderni e i filosofi di vecchio stampo la sanciva tanto più facilmente, in quanto gli antagonisti non facevano che presentare, in un perfetto duetto, coadiuvato inoltre da una rivista intitolata ironicamente "Le débat", le due facce della stessa medaglia, la stessa equazione letta in due sensi opposti.

Così è avvenuta, in una prima fase, la riduzione della democrazia a una condizione della società. Resta da capire il secondo momento di questo processo, quello che della democrazia così definita non è più soltanto uno stato della società che sconfina indebitamente nella sfera politica, ma una catastrofe antropologica, un'autodistruzione dell'umanità. Questo passo ulteriore è avvenuto attraverso un'altra convergenza tra filosofia e sociologia, meno pacifica nel suo percorso, ma che approdava allo stesso risultato. Il teatro è stato quello del conflitto sulla scuola. Il contesto iniziale di quel conflitto aveva al centro la questione del fallimento scolastico, cioè l'incapacità dell'istituzione scolastica di offrire pari opportunità ai ragazzi provenienti dalle classi meno abbienti. Si trattava di comprendere che cosa dovesse significare l'uguaglianza nella scuola e attraverso la scuola. La cosiddetta tesi sociologica si fondava sui lavori di Bourdieu e di Passeron e metteva in evidenza le disuguaglianze sociali che si celavano nelle forme apparentemente neutre della trasmissione del sapere nella scuola. Proponeva quindi di rendere la scuola più egualitaria, facendola uscire dalla fortezza in cui si era trincerata al riparo dalla società: cambiando quindi le forme della società scolastica e adeguando i contenuti degli insegnamenti agli alunni maggiormente sprovvisti di eredità culturale. La cosiddetta tesi repubblicana seguiva invece la pista opposta: rendere la scuola più vicina alla società avrebbe significato renderla ancora più omogenea alla disuguaglianza sociale. La scuola lavorava per l'uguaglianza proprio nella misura in cui poteva consacrarsi, fra le

quattro mura che la separavano dalla società, al compito che le spettava: distribuire ugualmente a tutti, senza considerazione d'origine né di destinazione sociale, l'universale dei saperi, utilizzando a questo fine egualitario la forma del rapporto necessariamente inegualitario tra colui che sa e colui che apprende. Occorreva quindi riaffermare questa vocazione che si era storicamente incarnata nella scuola repubblicana di Jules Ferry.

Il dibattito sembrava pertanto incentrarsi sulle forme di disuguaglianza e sui mezzi per promuovere l'uguaglianza. I termini erano tuttavia molto ambigui. Che il libro manifesto di questa tendenza fosse *De l'école* di Jean-Claude Milner testimonia di questa ambiguità. Il libro di Milner diceva, infatti, cose molte diverse da quelle che allora vi si leggevano. Si preoccupava molto poco di mettere l'universale al servizio dell'uguaglianza. Si preoccupava invece soprattutto del rapporto tra saperi, libertà ed élites. E, più che a Jules Ferry, si ispirava a Renan e alla sua visione delle élites colte, garanti delle libertà in un paese minacciato dal dispotismo proprio del cattolicesimo¹⁵. L'opposizione fra la dottrina repubblicana e la dottrina "sociologica" era in effetti l'opposizione fra due sociologie. Ma il concetto di "élitismo repubblicano" permetteva di celare l'equivoco. Il nocciolo duro della tesi era nascosto dalla differenza semplice fra l'universale repubblicano e le particolarità o disuguaglianze sociali.

15 La tesi di Renan è riassunta nella *Réforme intellectuelle et morale*, in *OEuvres complètes*, I, Calmann-Lévy, Paris 1947, pp. 325-546. Che questa tesi si accompagni in Renan a una notevole nostalgia per il popolo cattolico medioevale, che mette il suo lavoro e la sua fede al servizio della grande costruzione delle cattedrali, non è una contraddizione. Occorre che le élites siano "protestanti", cioè individualiste e illuminate, e il popolo "cattolico", cioè compatto e più credente che colto. Questo è, da Guizot a Taine e a Renan, il nucleo del pensiero delle élites del XIX secolo.

Sembrava che il dibattito vertesse su ciò che la potenza politica poteva e doveva fare per rimediare con i propri mezzi alle disuguaglianze sociali. Ma ben presto si assistette al cambiamento di prospettiva e alla modificazione del paesaggio.

Via via che aumentavano le denunce dell'inesorabile ascesa dell'incultura legata all'irruzione della cultura del supermercato, si individuava la radice del male: era ovviamente l'individualismo democratico. Il nemico che la scuola repubblicana doveva affrontare non era più la società ineguale a cui doveva sottrarre l'alunno, ma l'alunno stesso, diventato il rappresentante per eccellenza dell'uomo democratico, l'essere immaturo, il giovane consumatore ebbro d'uguaglianza, di cui i diritti umani erano la carta. La scuola - si sarebbe detto di lì a poco - soffriva di un male, di un unico male, l'Uguaglianza, incarnatasi proprio in colui che essa aveva il compito di formare. E ciò che si metteva in discussione, quando si attaccava l'autorità dell'insegnante, non era più l'universale del sapere, ma la disuguaglianza stessa, intesa come la manifestazione di una "trascendenza": "Non c'è più posto per una qualunque trascendenza, l'individuo è stato elevato a valore assoluto e, se qualcosa di sacro persiste, è ancora una volta la santificazione dell'individuo, attraverso i diritti umani e la democrazia [...] Ecco perché l'autorità dell'insegnante è distrutta: per via di questo primato dell'uguaglianza, egli è ormai soltanto un lavoratore ordinario che ha di fronte a sé degli utenti ed è costretto a discutere da pari a pari con l'alunno che finisce così per diventare il giudice del proprio maestro"¹⁶.

Il maestro della scuola repubblicana, che aveva il compito di trasmettere ad anime vergini un sapere universale che rende uguali,

16 J.-L. Thiriet, *L'Ecole malade de l'égalité*, "Le débat", n. 92, novembre/dicembre 1996.

diventa così semplicemente il rappresentante di un'umanità adulta in via d'estinzione che sarà sostituita da un regno generalizzato dell'immaturità, l'ultimo testimone della civiltà, pronto a opporre le "sottigliezze" e le "complessità" del proprio pensiero alla "grande muraglia" di un mondo consacrato al regno mostruoso dell'adolescenza. Egli diventa così lo spettatore disincantato della grande catastrofe della civiltà, i cui nomi sinonimi sono consumo, uguaglianza, democrazia e immaturità. Di fronte a lui "il liceale che rivendica contro Platone e Kant il diritto alla propria opinione" è il rappresentante della disastrosa spirale della democrazia ebbra di consumo che testimonia della fine della cultura, a meno che non si tratti del divenir cultura di qualunque cosa, dell'"ipermercato degli stili di vita", della "club-mediterraneizzazione del mondo" e dell'"ingresso dell'esistenza tutta intera nella sfera del consumo"¹⁷. È inutile entrare nei dettagli della copiosissima letteratura che già da alcuni anni ci avverte, settimana dopo settimana, delle nuove manifestazioni dell'"infatuazione della democrazia" o del "veleno della fraternità"¹⁸: perle di scolari che testimoniano degli effetti distruttivi dell'uguaglianza degli utenti, manifestazioni no-global di giovani incolti "ebberi di generosità primaverile"¹⁹, reality-show che presentano la testimonianza sconvolgente di un totalitarismo

¹⁷ Per lo sviluppo di questi temi, il lettore curioso potrà riportarsi alle opere complete d'Alain Finkielkraut, soprattutto a *L'imparfait du présent*, Gallimard, Paris 2002 o, in maniera più succinta, all'intervista dello stesso autore con M. Gauchet, *Malaise dans la démocratie. L'école, la culture, l'individualisme*, in "Le débat", n. 51, settembre/ottobre 1988. Per una versione più 'in', stile neo-cattolico punk, cfr. le opere complete di Maurice Dantec.

¹⁸ A. Finkielkraut, *L'imparfait du présent*, ài., p. 164.

¹⁹ *Ibidem*, p. 200.

che neanche Hitler avrebbe immaginato²⁰, affabulazioni di una giovane donna che inventa un'aggressione razzista, in nome di un culto delle vittime "inseparabile dallo sviluppo dell'individualismo democratico"²¹. Queste incessanti denunce del crollo democratico del pensiero e della cultura non hanno soltanto il vantaggio di provare a contrario l'inestimabile elevatezza del pensiero e l'insondabile profondità della cultura di coloro che le proferiscono, prova che spesso sarebbe difficile ottenere per via diretta. Esse permettono inoltre di mettere tutti i fenomeni su uno stesso piano, riferendoli tutti a un'unica causa. La fatale equivalenza "democratica" di ogni cosa è infatti innanzitutto il prodotto di un metodo che per ogni fenomeno - movimento politico, conflitto religioso o razziale, effetto di moda, campagna pubblicitaria o altro - conosce una sola spiegazione. Così la ragazza che in nome della religione dei padri rifiuta di togliere il velo, l'alunno che oppone le ragioni del Corano a quelle della scienza e colui che aggredisce fisicamente insegnanti o alunni ebrei vedranno i loro comportamenti ascritti all'individualismo democratico, che ha rotto con la filiazione e si è separato da ogni trascendenza. E la figura del consumatore democratico ebbro d'uguaglianza sarà identificato, a seconda dell'umore e dei bisogni della causa, con il salariato

20 J.-J. Delfour, *Loft Story: une machine totalitaire*, in "Le monde", 19 maggio 2001. Sullo stesso tema - e con lo stesso tono - cfr. D. Le Guay, *L'Empire de la télé-réalité: comment accueillir le "temps du cerveau humain disponible"*, Presses de la Renaissance, Paris 2005.

21 L. Karpick, *Etre victime, c'est chercher un responsable*, interviste raccolte da C. Prieur, in "Le monde", 22-23 agosto 2004. E nota l'importanza della denuncia della tirannia democratica esercitata dalle vittime nell'opinione dominante. A questo proposito, cfr. soprattutto G. W. Goldnagel, *Les Martyrocrates: dérives et impostures de l'idéologie victimaire*, Plon, Paris 2004.

rivendicativo, con il disoccupato che occupa i locali dell'ufficio di collocamento o con l'immigrato clandestino respinto nelle zone d'attesa degli aeroporti.

Non c'è da meravigliarsi allora se i rappresentanti della passione consumatrice che suscitano il maggiore furore nei nostri ideologi siano per lo più coloro che hanno la minore capacità di consumare. La denuncia dell'"individualismo democratico", infatti, recupera a buon mercato due tesi: la tesi classica dei possidenti (i poveri vogliono sempre di più) e la tesi delle élites raffinate: ci sono troppi individui, troppa gente che aspira al privilegio dell'individualità. Il discorso intellettuale dominante finisce per coincidere con il pensiero delle élites ricche e colte del XIX secolo: l'individualità è una cosa buona per le élites, ma si trasforma in un disastro della civiltà se tutti vi hanno accesso.

E così che tutta la politica s'inscrive in un'antropologia che conosce ormai soltanto un'opposizione: quella fra un'umanità adulta, fedele alla tradizione che l'istituisce, e un'umanità puerile condotta all'autodistruzione dal suo sogno di generarsi nuovamente. E proprio questo spostamento che registrano, con eleganza concettuale, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*. Il tema della "società illimitata" riassume in forma sintetica l'abbondante letteratura che riunisce nella figura dell'"uomo democratico" il consumatore di ipermercati, l'adolescente che rifiuta di togliersi il velo e la coppia omosessuale che vuole avere figli. Riassume soprattutto la duplice metamorfosi che ha attribuito alla democrazia sia la forma di omogeneità sociale, precedentemente attribuita al totalitarismo, sia il movimento illimitato di autoincremento proprio della logica del Capitale²². E indica così il punto culminante della rilettura francese del *double bind* democratico. La teoria del *double bind* contrapponeva il buon governo democratico al duplice eccesso

rappresentato dalla vita politica democratica e dall'individualismo di massa. La rilettura francese elimina la tensione dei contrari. La vita democratica diventa la vita apolitica del consumatore indifferente di merci, di diritti delle minoranze, di industria culturale e di figli fatti in provetta. Essa s'identifica puramente e semplicemente con la "società moderna", trasformandola così in una configurazione antropologica omogenea. Non è un caso, ovviamente, che il più radicale accusatore del crimine democratico sia stato venti anni prima il portabandiera della scuola repubblicana laica. E stato, infatti, proprio intorno alla questione dell'educazione che il senso di alcune parole - repubblica, democrazia, uguaglianza, società - è cambiato. Ieri erano in questione l'uguaglianza che la scuola repubblicana doveva favorire e il suo rapporto con la disuguaglianza sociale. Oggi, invece, si tratta soltanto di salvaguardare il processo di trasmissione dalla tendenza autodistruttiva indotta dalla società democratica. Ieri si trattava di trasmettere l'universale del sapere e la sua potenza d'uguaglianza. Mentre ciò che oggi si tratta di trasmettere - e che, secondo Milner, il nome ebreo riassume - è il principio di nascita, il principio della divisione sessuale e della filiazione.

Il padre di famiglia che esorta i suoi figli allo "studio fariseo" può allora prendere il posto dell'insegnante repubblicano che sottraeva il bambino alla riproduzione familiare di un ordine sociale. E il buon governo che si oppone alla corruzione democratica non ha più bisogno di conservare, neanche con un equivoco, il nome di democrazia.

22 Da questo punto di vista sarà utile leggere J.-C. Milner *Le salaire de l'idéal: la théorie des classes et de la culture au XX^e siècle*, Seuil, f Paris 1997, nel quale Milner analizza, nei termini marxisti del destino ! sventurato di una "borghesia salariata" diventata inutile all'espansione I capitalista, i processi che qui vengono attribuiti allo sviluppo fatale dell'illimitazione democratica.

Ieri si chiamava repubblica. Ma repubblica non è originariamente il nome del governo della legge, del popolo o dei suoi rappresentanti. Repubblica significa, da Platone in poi, il nome del governo che assicura la riproduzione del gregge umano, proteggendolo contro la tumefazione dei suoi appetiti di beni individuali e di potere collettivo. Il buon governo può quindi prendere un altro nome, un nome che attraversa, in maniera furtiva ma decisiva, la dimostrazione del crimine democratico: il buon governo recupera oggi il nome che aveva prima che quello di democrazia venisse a sbarrargli la strada. Si chiama governo pastorale. Il crimine democratico trova allora la sua origine in una scena originaria che è l'oblio del pastore²³.

È proprio questo che poco tempo prima si affermava in un libro intitolato *Le Meurtre du Pasteur*²⁴. Questo libro ha un merito incontestabile: illustrando la logica delle unità e delle totalità, sviluppata dall'autore dei *Penchants criminels de l'Europe démocratique*, fornisce anche una figura concreta alla "trascendenza" curiosamente rivendicata dai nuovi campioni della scuola repubblicana e laica. La miseria degli individui democratici - vi si afferma - è quella di coloro che hanno perso la misura con cui l'Uno può accordarsi con il molteplice e gli uni unirsi in un tutti. Questa misura non può fondarsi su nessuna convenzione umana, ma soltanto sulla cura del pastore divino che si occupa di tutte le sue pecore e di ciascuna di loro.

23 J.-C. Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Lagrasse 2003, p. 32. Ringrazio Jean-Claude Milner per le risposte che ha dato alle mie osservazioni sulle tesi di questo libro.

24 Benny Lévy, *Le Meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Grasset-Verdier, Paris 2002.

Questa cura si è manifestata per mezzo di una potenza che mancherà per sempre alla parola democratica, la potenza della Voce, il cui impatto è stato sentito, nella notte di fuoco, da tutti gli ebrei, mentre soltanto al pastore umano, a Mose, è affidata la cura di ascoltarne e spiegarne le parole e di organizzare il suo popolo secondo il loro insegnamento.

Così tutto si può spiegare facilmente: dai mali propri del "'uomo democratico" alla suddivisione fra un'umanità fedele e una infedele alla legge della filiazione. L'attacco alle leggi della filiazione è innanzitutto un attacco al legame fra la pecora e colui che ne è il padre e il pastore divino. Al posto della Voce, i moderni - ci dice Benny Lévy - hanno messo l'uomo-dio o il popolo-re, quell'uomo indeterminato dei diritti umani che il teorico della democrazia Claude Lefort considera l'occupante di un posto vuoto.

Al posto della "Voce-verso-Mosé" è un "uomo-dio-morto" che ci governa. E costui può governare solo diventando il garante dei "piccoli godimenti" che mettono a profitto la nostra grande miseria di orfani condannati a errare in quell'impero del vuoto che è, indifferentemente, il regno della democrazia, dell'individuo e del consumo²⁵.

La politica o il pastore perduto

Bisogna capire allora che il male viene da più lontano. Il crimine democratico contro l'ordine della filiazione umana è innanzitutto il crimine della politica, cioè semplicemente l'organizzazione di una comunità umana priva di legami con Dio Padre. Sotto il nome di democrazia s'intende e si denuncia la politica stessa. Questa, però, non è nata dalla miscredenza moderna. Prima che arrivassero i moderni a tagliare la testa ai re per poter riempire a piacimento i carrelli dei supermercati, c'erano gli antichi e soprattutto quei greci che recisero il legame con il pastore divino, iscrivendo nel duplice nome di filosofia e di politica i verbali di questo addio. L'"uccisione del pastore", ci dice Benny Lévy, è un tema evidente nei testi di Platone. Nel Politico che rievoca l'età nella quale il pastore divino governava direttamente il gregge umano. Nel libro IV delle Leggi in cui si allude di nuovo al regno felice del dio Crono che, già sapendo che nessun essere umano può comandare ad altri senza riempirsi di tracotanza e di ingiustizia, aveva cercato di risolvere la questione scegliendo come capi delle tribù umane esponenti della razza superiore dei daimones. Ma Platone, contemporaneo suo malgrado di quelli che pretendevano che il potere appartenesse al popolo, non avendo da opporre a costoro che una "cura di sé" incapace di superare la distanza tra gli uni e i tutti, avrebbe sottoscritto l'addio, relegando il regno di Crono e il pastore divino nell'età della favola

e mitigandone l'assenza con un'altra favola, quella di una "repubblica" fondata sulla "nobile menzogna", secondo la quale il dio, per assicurare il buon ordine della comunità, avrebbe messo oro nell'anima dei governanti, argento in quella dei guerrieri e ferro in quella degli artigiani¹.

Facciamo pure una concessione al rappresentante di Dio: è vero che la politica si definisce come separazione dal modello del pastore che nutre il suo gregge. Ed è altrettanto vero che si può rifiutare questa separazione, rivendicando il governo del popolo al pastore divino e ai pastori umani che ne interpretano la parola. A questa condizione, però, la democrazia è soltanto l'"impero del nulla", la figura ultima della separazione politica che esige, nella miseria più profonda, il ritorno al pastore dimenticato. In questo caso, si può chiudere subito la discussione. Ma si può anche prendere la cosa all'inverso, e domandarsi perché mai il ritorno al pastore perduto riesca a imporsi come la conseguenza ultima di una certa analisi della democrazia come società degli individui che consumano. Non bisognerà cercare allora ciò che la politica rimuove, ma piuttosto ciò che della politica viene rimosso mediante l'analisi che fa della politica lo stato di dismisura e di miseria, da cui solo un dio può salvarci. Il testo platonico sarà quindi considerato in un'altra prospettiva: non l'ad dio al pastore decretato da Platone nel *Politico*, ma la sua difesa nostalgica, la sua presenza ostinata all'interno della Repubblica, dove serve da riferimento per tracciare l'opposizione tra il buon governo e il governo democratico.

Alla democrazia Platone muove due rimproveri che in un primo momento sembrano opposti, ma che invece sono strettamente legati l'un l'altro.

1 Cfr. *La Repubblica*, III, 414b- 415a [N.d.T.].

La democrazia è il regno della legge astratta, che si contrappone alla cura del medico o del pastore. La virtù del pastore o del medico si esprime in due modi: la loro scienza si contrappone innanzitutto all'appetito del tiranno, perché si esercita solo a vantaggio di chi è curato. Ma si contrappone anche alle leggi della città democratica, perché si adatta al caso che ogni pecora e ogni ammalato rappresentano. Le leggi della democrazia pretendono invece di valere in tutti i casi. | Sono pertanto simili alle ricette che un medico, partito in viaggio, lascia per tutti, quale che sia la malattia da curare. Ma questa universalità della legge è un'apparenza ingannevole. Nell'immutabilità della legge, infatti, non è l'universale dell'idea che l'uomo democratico onora, ma lo strumento del proprio piacimento. Nel linguaggio moderno, si dirà che nel cittadino universale della costituzione democratica riconosceremo l'uomo reale, vale a dire l'individuo egoista della società democratica.

Questo è il punto essenziale. Platone è stato il primo a inventare questa lettura sociologica che consideriamo tipica dell'epoca moderna, questa interpretazione che scova sotto le apparenze della democrazia politica una realtà contraria: la realtà di una società in cui a governare è l'uomo privato, egoista. La legge democratica non è per lui che l'arbitrio del popolo, l'espressione della libertà di individui che hanno come unica legge le variazioni del loro umore e del loro piacere, indifferenti a qualunque ordine collettivo. La parola democrazia non significa quindi soltanto una cattiva forma di governo e di vita politica. Significa uno stile di vita che si oppone a ogni governo ordinato della comunità. La democrazia, ci dice Platone nel libro VIII della *Repubblica*, non è un vero e proprio regime politico. Non ha una costituzione, perché le ha tutte. E un bazar di costituzioni, un vestito d'arlecchino, come piace a coloro che non fanno che

consumare piaceri e diritti. Ma la democrazia non è soltanto il regno degli individui che fanno tutto a modo loro. Essa è anche il rovesciamento di tutte le relazioni che strutturano la società umana: i governanti sembrano governati e i governati sembrano governanti; le donne sono pari agli uomini; il padre cerca di trattare il figlio da pari; il meteco e lo straniero sono equiparati ai cittadini; il maestro teme e adula gli scolari che se ne infischiano di lui; i giovani sono pari agli anziani e gli anziani imitano i giovani; perfino le bestie sono libere e i cavalli e gli asini, coscienti della loro libertà e della loro dignità, cozzano per le strade contro chi non si scansa².

Non manca niente, come si può vedere, al catalogo dei mali che all'alba del terzo millennio ci procura il trionfo dell'uguaglianza democratica: regno del bazar e delle sue merci variopinte, uguaglianza fra maestro e scolaro, rinuncia all'autorità, culto della giovinezza, parità uomini- donne, diritti delle minoranze, dei bambini e degli animali. La lunga condanna dei misfatti dell'individualismo di massa nell'epoca della grande distribuzione e della telefonia mobile non fa che aggiungere qualche accessorio moderno alla favola platonica dell'indomabile asino democratico.

Ci diverte, ma soprattutto ci sorprende. Non ci viene, infatti, ripetuto di continuo che viviamo nell'epoca della tecnica, degli stati moderni, delle città tentacolari e del mercato mondiale, che non hanno più niente a che fare con quelle piccole borgate greche, teatro un tempo dell'invenzione della democrazia? Ci viene suggerito in conclusione che la democrazia è una forma politica di un'altra epoca e che non può più convenire alla nostra, se non a prezzo di seri rimaneggiamenti e, soprattutto, rinunciando veramente all'utopia del potere del popolo.

Ma se la democrazia è questa cosa del passato, come mai la descrizione del villaggio democratico, elaborata duemilacinquecento anni fa da un nemico della democrazia, può valere come il perfetto ritratto dell'uomo democratico nell'epoca del consumo di massa e della rete planetaria? Ci dicono che la democrazia greca andava bene in una forma di società che non ha più niente a che vedere con la nostra. Subito dopo, però, ci mostrano che quella società ha esattamente le stesse caratteristiche della nostra. Come spiegare questo rapporto paradossale tra una differenza radicale e una perfetta somiglianza? Farei la seguente ipotesi: il ritratto, che va sempre bene, dell'uomo democratico è il risultato di un'operazione, che è allo stesso tempo sempre nuova e sempre ripetuta, volta a scongiurare un'improprietà che tocca il principio stesso della politica. La sociologia comica di un popolo di consumatori spensierati, di Strade ingombre e ruoli sociali sconvolti, scongiura il timore di un male più profondo: che l'innominabile democrazia non sia la forma di società riluttante al buon governo e adatta al malgoverno, ma il principio stesso della politica, il principio che instaura la politica, fondando il "buon" governo sulla propria assenza di fondamento.

Per capirlo meglio, riprendiamo la lista degli sconvolgimenti che esprimono la dismisura della democrazia: i governanti sono come i governati, i giovani come gli anziani, gli schiavi come i padroni, gli alunni come i maestri, gli animali come i padroni. Tutto è al rovescio, certo. Ma questo disordine è rassicurante. Se tutte le relazioni si possono capovolgere nello stesso momento, ciò significa che esse sono della stessa natura, che tutti questi capovolgimenti traducono un medesimo sconvolgimento dell'ordine naturale, che quindi questo ordine esiste e che anche la relazione politica è di questa natura. Il ritratto comico del disordine dell'individuo e della società democratica è un modo per rimettere

le cose a posto; se la democrazia rovescia la relazione fra chi governa e chi è governato così come rovescia tutte le altre relazioni, essa assicura a contrario che questa relazione è omogenea alle altre e che tra chi governa e chi è governato c'è un principio di distinzione, tanto certo quanto il rapporto fra chi genera e chi è generato, chi viene prima e chi viene dopo: un principio che assicura la continuità fra l'ordine della società e l'ordine del governo, perché assicura innanzitutto la continuità fra l'ordine della convenzione umana e quello della natura.

Chiamiamo *arché* questo principio. Come ricorda Hannah Arendt, in greco questa parola voleva dire contemporaneamente inizio e comando. Arendt ne deduce che per i greci essa significava l'unità di entrambi. L'*arché* è il comando di ciò che comincia, di ciò che viene per primo. È l'anticipazione del diritto al comando nell'atto dell'inizio e la prima verifica del potere di cominciare nell'esercizio del comando. Si definisce così l'ideale di un governo che sia la realizzazione del principio con il quale comincia il potere di governare, l'ideale, cioè, di un governo che sia l'esibizione in atto della legittimità del suo principio. Sono adatti a governare coloro che possiedono alcuni requisiti che li rendono adatti a questo ruolo, sono adatti a essere governati coloro che hanno requisiti complementari a quelli.

È qui che la democrazia crea scompiglio o, meglio, è qui che lo rivela. È quanto mostra, nel libro III delle Leggi³, una lista che fa eco a quella delle relazioni naturali sconvolte che il ritratto dell'uomo democratico presentava nella Repubblica. Una volta ammesso che in ogni città ci sono governanti e governati, uomini che esercitano l'archi e uomini che obbediscono al suo potere,

³ Leggi, III, 690a-c.

l'Ateniese fa un censimento dei principi che permettono di occupare l'una o l'altra posizione, nella città come nella casa. Questi principi sono sette. Quattro di essi si presentano come differenze che derivano dalla nascita: comandano naturalmente coloro che sono nati prima o meglio. Questo è il potere dei genitori sui figli, degli anziani sui giovani, dei padroni sui servi, di coloro che hanno una nobile famiglia su coloro che ne sono privi. Seguono altri due principi che fanno ancora appello alla natura, anche se non alla nascita. Il primo è la "legge di natura" celebrata da Pindaro, il potere dei più forti sui meno forti. Questo principio si presta ovviamente a una controversia: come definire il più forte? Il Gorgia, che mostrava tutta l'Indeterminatezza del termine, concludeva che si poteva comprendere rettamente questo potere, solo identificandolo con la virtù di chi sa. Ed è proprio questo il sesto principio indicato qui: il potere che compie la legge di natura rettamente intesa, l'autorità dei sapienti sugli ignoranti. Tutti questi principi soddisfano le due condizioni richieste. Definiscono una gerarchia fra le posizioni e la definiscono in continuità con la natura: continuità mediante le relazioni familiari e sociali nel caso dei primi quattro, continuità diretta nel caso degli ultimi due. I primi fondano l'ordine della città sulla legge della filiazione. I secondi richiedono per questo ordine un principio superiore: che non governi semplicemente chi è nato prima o chi è di più nobile famiglia, ma che governi il migliore. È qui, in effetti, che la politica comincia, quando il principio del governo si separa dalla filiazione, continuando tuttavia a fare appello alla natura e invocando una natura che non si confonda con la semplice relazione con il padre della tribù e con il padre divino.

E qui che comincia la politica. Ma è anche qui che, sulla strada che vuole separare la sua eccellenza caratteristica dal diritto di nascita, essa incontra uno strano oggetto, un settimo principio per

decretare chi debba comandare e chi debba ubbidire, un principio che non è un principio e che tuttavia, come dice l'Ateniese, consideriamo come il più giusto: il principio di autorità "caro agli dei", la scelta del dio caso, il sorteggio, che è la procedura democratica con la quale un popolo di uguali decide la distribuzione dei ranghi.

Lo scandalo è qui: uno scandalo per quelli che non accettano che la loro nascita, la loro età o il loro sapere debbano inclinarsi davanti alla legge della sorte; uno scandalo anche per gli uomini di Dio che vogliono che siamo democratici, a condizione di riconoscere di aver dovuto per questo uccidere un padre o un pastore e di essere quindi infinitamente colpevoli, in un debito irremissibile, nei confronti di quel padre. Ora il "settimo principio" ci mostra che per rompere con il potere della filiazione non occorre nessun sacrificio, nessun sacrilegio. Basta un colpo di dadi. Lo scandalo è semplicemente questo: fra i requisiti per governare, ce n'è uno che spezza la catena, un requisito che si confuta da sé, il settimo requisito è la mancanza di requisiti. Questo è il profondo sconvolgimento che la parola democrazia significa. Qui non ci sono animali che ruggiscono, asini fieri e individui guidati dal proprio piacimento. E chiaro che queste immagini sono modi per nascondere il vero problema. La democrazia non è il potere dei figli, dei servi o degli animali. È l'arbitrio del dio, del caso, cioè di una natura che si distrugge da sé come principio di legittimità. La dismisura democratica non ha niente a che fare con una sorta di follia del consumo. Essa è semplicemente la perdita della misura, secondo la quale la natura dava la sua legge a quell'artificio che è la comunità, attraverso le relazioni d'autorità che strutturavano il corpo sociale. Lo scandalo è quello di un titolo per governare completamente indipendente da ogni analogia con quelli che ordinano le relazioni sociali, da ogni analogia tra la convenzione

umana e l'ordine della natura. È lo scandalo di una superiorità che non è fondata su nessun altro principio che non sia quello dell'assenza di superiorità.

Democrazia vuol dire innanzitutto questo: un "governo" anarchico, fondato solo sull'assenza di ogni titolo per governare. Ma ci sono vari modi per trattare questo paradosso. Si può escludere semplicemente il requisito democratico, perché esso è la contraddizione di tutti i requisiti per governare. Si può anche negare che il caso sia il principio della democrazia, e separare democrazia e sorteggio. È quello che fanno i nostri autori moderni, particolarmente esperti - come si è visto - nel giocare alternativamente la differenza o l'analogia fra le epoche. L'idea del sorteggio - ci dicono - poteva andar bene in quei tempi antichi e in quelle piccole borgate economiche poco sviluppate. Come potrebbero mai le nostre società moderne, fatte di tanti ingranaggi finemente connessi tra loro, essere governate da uomini scelti dalla sorte, che non sanno niente della scienza di questi fragili equilibri? Abbiamo trovato per la democrazia dei principi e dei mezzi più appropriati: la rappresentanza del popolo sovrano da parte dei suoi eletti, la simbiosi fra l'élite degli eletti del popolo e l'élite di coloro che sono stati formati dalle nostre scuole nella conoscenza del funzionamento delle società.

Ma la differenza dei tempi e dei grandi numeri non è la questione essenziale⁴. Se alle nostre "democrazie" il sorteggio pare contrario a ogni serio principio di selezione dei governanti, è

⁴ Lo si è visto quando, sotto uno dei governi socialisti, si ebbe l'idea di sorteggiare i membri delle commissioni universitarie per i concorsi d'assunzione. Nessun argomento pratico si opponeva a questa misura. Il numero era limitato e, per definizione, composto di individui di pari capacità scientifica. Una sola competenza creava difficoltà: la competenza inegualitaria, l'abilità, cioè, di manovrare al servizio dei gruppi di pressione. Inutile dire che il tentativo non ebbe seguito.

perché abbiamo dimenticato che cosa volesse dire democrazia e che tipo di "natura" il sorteggio volesse contrastare. Se, invece, la questione del ruolo da accordargli era rimasta viva nella riflessione sulle istituzioni repubblicane: e democratiche da Platone a Montesquieu, e se pensatori sicuramente poco preoccupati dall'uguaglianza avevano potuto tributargli omaggio, è perché il sorteggio era visto come il rimedio a un male ben più grave e ben più probabile del governo degli incompetenti: il governo, cioè, di una certa competenza, quella degli uomini abili a prendere il potere con l'intrigo. Il sorteggio è stato da allora l'oggetto di un formidabile lavoro d'oblio⁵. Come se fosse una cosa completamente naturale, opponiamo la giustizia della rappresentanza e la competenza di chi governa all'arbitrio della sorte e ai rischi mortali dell'incompetenza. Ma il sorteggio non ha mai favorito gli incompetenti più dei competenti. E, se per noi è diventato inconcepibile, è perché ci siamo abituati a considerare come perfettamente naturate un'idea che sicuramente non lo era né per Platone né tanto meno per i costituenti francesi o americani di due secoli fa; e cioè che il primo requisito per selezionare coloro che sono degni di occupare il potere sia il fatto che essi desiderano esercitarlo.

Platone sa che la sorte non si può eliminare tanto facilmente. Certo, egli usa molta ironia nell'evocare questo principio che ad Atene era considerato caro agli dei e supremamente giusto. Ma comunque mantiene nella lista questo requisito che non è un requisito. E non soltanto perché chi fa l'elenco, essendo ateniese, non può escludere uno dei principi che regolano l'organizzazione della sua città. Ci sono anche due ragioni più profonde.

⁵ A questo proposito, cfr. B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris 1996.

La prima è che il procedimento democratico del sorteggio si accorda col principio del potere dei sapienti su un punto essenziale: il buon governo è il governo di coloro che non desiderano governare. Se c'è una categoria che va esclusa dalla lista di coloro che sono adatti a governare è sicuramente quella di coloro che brigano per ottenere il potere. Dal Gorgia sappiamo, d'altronde, che agli occhi di costoro il filosofo ha esattamente i vizi che vengono attribuiti ai democratici. Anche il filosofo incarna il rovesciamento di tutte le relazioni naturali d'autorità: è il vecchio che fa il bambino e insegna ai giovani a disprezzare padri e pedagoghi, l'uomo che rompe con tutte le tradizioni che i nobili della città, chiamati perciò a dirigerla, si trasmettono di generazione in generazione. Il filosofo re ha almeno un punto in comune con il popolo re: occorre che un qualche caso divino lo faccia re, senza che egli lo voglia.

Non c'è quindi governo giusto senza una parte di caso, senza una parte di ciò che contraddice l'identificazione dell'esercizio del governo con l'esercizio di un potere desiderato e conquistato. Questo è il principio paradossale che si pone là dove il principio del governo si separa da quello delle differenze naturali e sociali, cioè là dove c'è politica. Questo è quanto è in gioco nella discussione platonica sul "governo del più forte". Come va pensata la politica, se essa non può essere nella continuazione delle differenze, cioè delle disuguaglianze naturali e sociali, né il posto che si "accaparrano i professionisti dell'intrigo? Quando il filosofo si pone la questione, e perché possa porsi, occorre però che la democrazia, senza aver ucciso né re né pastori, abbia già fornito la più logica e la più intollerabile delle risposte: la condizione perché un governo sia politico è che esso sia fondato sull'assenza di titoli per governare.

Questa è la seconda ragione per la quale Platone non può eliminare dalla sua lista il sorteggio. Il "requisito che non è un requisito" produce un effetto di rimando sugli altri, un dubbio sul tipo di legittimità che essi stabiliscono. Si tratta sicuramente di veri requisiti per governare perché definiscono una gerarchia naturale fra chi governa e chi è governato. Resta però da capire che tipo di governo fondino. Che i nobili si differenzino da chi non lo è, lo si può accettare e il loro governo si chiama aristocrazia. Ma Platone sa perfettamente ciò che Aristotele enuncerà nella *Politica*: quelli che nella città vengono chiamati "i migliori" sono soltanto i più ricchi, e l'aristocrazia è sempre soltanto un'oligarchia, cioè un governo della ricchezza. La politica, di fatto, comincia là dove si tocca la nascita, là dove viene dichiarata per quella che è la potenza dei nobili che si richiamano a un qualche dio fondatore di tribù: la potenza dei proprietari. Questo è proprio ciò che ha messo in luce la riforma di Clistene con cui si instaura la democrazia ateniese. Clistene ricompone le tribù di Atene riunendo artificialmente, con un procedimento contro natura, *demi* - cioè circoscrizioni territoriali - geograficamente separati. Così facendo, egli distrugge il potere indistinto degli aristocratici-proprietari-eredi del dio e del luogo. E proprio questa dissociazione che la parola democrazia significa. Il critico delle "tendenze criminali" della democrazia ha ragione su un punto: la democrazia indica una rottura nell'ordine della filiazione; ma egli dimentica che è stata proprio questa rottura a realizzare, nella maniera più letterale, ciò che egli auspica: un'eterotopia strutturale del principio del governo e del principio della società⁶.

6 J.-C. Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, cit., p. 81.

La democrazia non è l'"illimitazione" moderna che distrugge l'eterotopia necessaria alla politica. È al contrario la potenza fondatrice di questa eterotopia, la prima limitazione del potere delle forme d'autorità che reggono il corpo sociale.

Anche se si suppone che i titoli per governare non siano contestabili, resta da capire che tipo di governo della comunità se ne possa dedurre. Nelle famiglie regna il potere dei primogeniti sui cadetti ed è possibile immaginare un governo della città basato su questo modello. Sarà giusto chiamarlo gerontocrazia. Il potere dei sapienti sugli ignoranti regna a buon diritto nelle scuole e si può istituire, a sua immagine, un potere che chiameremo tecnocrazia o epistemocrazia. Si stabilirà così una lista dei governi che si fondano sui requisiti per governare. Ma c'è un governo che mancherà sempre in quella lista, ed è proprio il governo politico. Se politica significa qualcosa, si tratta di qualcosa che si aggiunge a tutti questi governi della paternità, dell'età, della ricchezza, della forza o della scienza che vigono nelle famiglie, nelle tribù, nelle officine e nelle scuole, proponendo il loro modello per la costruzione di forme più larghe e più complesse di comunità umane. Ci vuole qualcosa in più, un potere che venga dal cielo, dice Platone. Ma dal cielo sono sempre venute solo due specie di governi: il governo dell'età mitica, il regno diretto del pastore divino che pascola il gregge umano o dei *daimones* messi da Crono a capo delle tribù; e il governo della sorte divina, il sorteggio dei governanti, cioè la democrazia. Il filosofo vuole eliminare il disordine democratico per fondare la vera politica, ma può farlo solo sulla base di quello stesso disordine che ha spezzato il legame tra i capi delle tribù della città e i *daimones* servi di Crono.

Questa è la vera questione. C'è un ordine naturale delle cose, secondo cui gli uomini riuniti sono governati da quelli che hanno i

titoli per governarli. La storia ha conosciuto due grandi principi per governare gli esseri umani: l'uno che deriva dalla filiazione umana o divina, cioè la superiorità della nascita, l'altro che risulta dalle attività produttive e riproduttive della società, cioè il potere della ricchezza. Solitamente le società sono governate da una combinazione di queste due potenze alle quali la forza e la scienza danno manforte in proporzioni variabili. Se, però, gli anziani devono governare non soltanto sui giovani, ma anche sui sapienti e gli ignoranti, se i sapienti devono governare non soltanto sugli ignoranti, ma anche sui ricchi e i poveri, se devono farsi obbedire da chi detiene la forza e farsi capire dagli ignoranti, ci vuole qualcosa in più, un requisito supplementare, comune a tutti coloro che possiedono tali requisiti, ma anche a chi li possiede e a chi non li possiede. Ora l'unico requisito che rimane è quello anarchico, il requisito proprio di coloro che non hanno più requisiti per governare che per essere governati.

E innanzitutto questo che democrazia vuol dire. La democrazia non è un tipo di costituzione, né una forma di società. Il potere del popolo non è quello della popolazione riunita, della sua maggioranza o delle classi operaie. È semplicemente il potere di coloro che non hanno più titoli per governare che per essere governati. Questo potere non lo si può liquidare denunciando la tirannia delle maggioranze, la stupidità del grosso animale o la frivolezza dei consumatori. Perché allora bisognerebbe liquidare la politica. La politica, infatti, esiste solo se c'è un requisito supplementare rispetto a quelli che funzionano solitamente nelle relazioni sociali. Lo scandalo della democrazia, e del sorteggio che ne costituisce l'essenza, sta nel rivelare che il suo requisito non può essere che l'assenza di requisiti e che il governo delle società può fondarsi in ultima analisi solo sulla propria contingenza. Alcuni governano perché sono più anziani', "più nobili, più ricchi o più

sapienti. Ci sono modelli di governo e pratiche d'autorità fondate su questa o quella distribuzione dei ruoli e delle competenze. E quella logica che proponevo di pensare sotto il termine di polizia⁷. Ma se il potere, degli anziani deve essere più che una gerontocrazia, se il potere dei ricchi deve essere più che una plutocrazia, se gli ignoranti devono capire che occorre obbedire agli ordini dei sapienti, il loro potere deve fondarsi su un requisito supplementare, sul potere di chi non ha alcuna qualità che lo predisponga a governare più che a essere governato. Il potere deve diventare politico. E potere politico significa in ultima analisi il potere di coloro che non hanno nessuna ragione naturale per governare su coloro che non hanno nessuna ragione naturale per essere governati. Il potere dei migliori può legittimarsi in definitiva solo attraverso il potere degli uguali.

Questo è il paradosso in cui s'imbatte Platone con il governo della sorte e di cui, pur nella sua confutazione furiosa o ironica della democrazia, dovrà tener conto, facendo di chi governa un uomo senza prerogative che solo un felice caso ha chiamato a quella funzione. E il paradosso in cui s'imbattono a loro volta Hobbes, Rousseau e tutti i pensatori moderni del contratto e della sovranità quando affrontano le questioni del consenso e della legittimità. L'uguaglianza non è una finzione. Chiunque sia in una posizione privilegiata ne fa la prova, come della più banale delle realtà. Non c'è padrone che, addormentandosi, non rischi di far fuggire il proprio servo, non c'è uomo che non sia capace di ucciderne un altro, non c'è forza che non s'imponga senza doversi legittimare, riconoscendo quindi un'uguaglianza irriducibile, perché la disuguaglianza possa funzionare.

⁷ Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo: politica e filosofia* (1995), trad. it. Meltemi, Roma 2007, e *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris 2004.

Se l'obbedienza deve passare per un principio di legittimità, se devono esserci leggi che si impongono in quanto leggi e istituzioni che incarnano il comune della comunità, il comando deve presupporre un'uguaglianza fra colui che comanda e colui al quale comanda. I furbi e i realisti potranno sempre dire che l'uguaglianza è soltanto il dolce sogno angelico degli imbecilli e delle anime pie. Sfortunatamente per loro, però, essa è una realtà incessante e attestata ovunque. Non c'è servizio che si possa adempiere, non c'è sapere che si possa trasmettere o autorità che si possa stabilire, senza che il padrone o il maestro debba parlare, "da pari a pari" con colui a cui comanda o che istruisce. La società inegualitaria può funzionare solo grazie a una moltitudine di relazioni egualitarie. E questo intrico fra uguaglianza e disuguaglianza che lo scandalo democratico mette in luce per farne il fondamento del potere comune. Non solo perché - come spesso si dice - l'uguaglianza della legge ha il compito di correggere o di attenuare la disuguaglianza di natura. Ma perché la "natura" si sdoppia essa stessa, e la disuguaglianza di natura può esercitarsi solo presupponendo un'uguaglianza di natura che l'asseconda e la contraddice: altrimenti sarebbe impossibile per gli allievi capire il maestro e per gli ignoranti obbedire al governo dei sapienti. Si dirà che ci sono soldati e poliziotti per questo. Ma occorre pur sempre che essi capiscano gli ordini dei sapienti e l'interesse che hanno ad obbedire loro, e così via.

Questo è quanto la politica richiede ed è quanto la democrazia le offre. Perché ci sia politica, c'è bisogno di un titolo d'eccezione, di un titolo che si aggiunge a quelli che "normalmente" reggono le società piccole e grandi e che sono riconducibili in ultima analisi alla nascita e alla ricchezza. La ricchezza mira al suo incremento infinito, ma non ha il potere di eccedere se stessa. La nascita vi pretende, ma può farlo solo a prezzo di saltare dalla filiazione

umana a quella divina. Essa fonda allora il governo dei pastori, che risolve il problema sopprimendo però la politica. Resta l'eccezione ordinaria, il potere del popolo che non è quello della popolazione o della sua maggioranza, ma il potere di chiunque, l'indifferenza delle capacità per occupare le posizioni di governante e di governato. Il governo politico ha un fondamento. Ma questo fondamento genera anche una contraddizione: la politica è il fondamento del potere di governare in assenza del proprio fondamento. Il governo politico degli stati è legittimo solo se è politico. Ed è politico solo se riposa sulla propria assenza di fondamento. E questo che vuol dire la democrazia, intesa come la "legge della sorte". Le lamentele ordinarie sulla democrazia ingovernabile rinviano in ultima istanza al fatto che la democrazia non è né una società da governare né un governo della società, ma proprio l'ingovernabile su cui ogni governo si scopre infine fondato.

Democrazia, repubblica, rappresentanza

Lo scandalo democratico consiste semplicemente nel rivelare che non ci sarà mai, sotto il nome di politica, un principio unico della comunità, in grado di legittimare l'azione dei governanti a partire da leggi insite nel modo in cui si formano le comunità umane. Rousseau ha ragione quando denuncia il circolo vizioso di Hobbes che pretende di provare l'insocievolezza naturale degli uomini, deducendola dagli intrighi di corte e dalla maldicenza dei salotti. Ma, descrivendo la natura secondo la società, Hobbes mostrava anche che è vano cercare l'origine della comunità politica in una qualche innata socievolezza. Se la ricerca dell'origine confonde facilmente il prima e il poi, è perché essa arriva sempre a cose fatte. La filosofia, che cerca il principio del buon governo o le ragioni per le quali gli uomini si danno un governo, viene dopo la democrazia, la quale viene anch'essa dopo, perché interrompe la logica senza età che fa sì che le comunità siano governate da coloro che hanno i titoli per esercitare la propria autorità su coloro che sono predisposti a subirla.

La parola democrazia non designa quindi né una forma di società né una forma di governo. La "società democratica" è sempre soltanto un prodotto della fantasia, destinato a sostenere questo o quel principio del buon governo. Le società, oggi come ieri, sono organizzate dal gioco delle oligarchie. propriamente parlando, non esiste nessun governo democratico. I governi sono

esercitati sempre dalla minoranza sulla maggioranza. Il "potere del popolo" è quindi necessariamente eterotopico rispetto alla società inegualitaria e al governo oligarchico. Esso è ciò che separa il governo da se stesso, separando la società da se stessa. È quindi anche ciò che separa l'esercizio del governo dalla rappresentanza della società.

Spesso si semplifica la questione, riconducendola all'opposizione fra la democrazia diretta e la democrazia rappresentativa. Allora si chiamano in causa semplicemente la differenza dei tempi o l'opposizione fra la realtà e l'utopia. La democrazia diretta - si dice - andava bene nelle città della Grecia antica o nei cantoni svizzeri del Medioevo, dove tutta la popolazione degli uomini liberi poteva essere contenuta in un solo luogo. Alle nostre vaste nazioni e alle nostre società moderne si addice invece solo la democrazia rappresentativa. L'argomento non è poi così probante come si pretende. All'inizio del XIX secolo, infatti, i rappresentanti francesi non avevano difficoltà a riunire nel capoluogo del cantone la totalità degli elettori. Bastava che gli elettori non fossero numerosi, cosa che si otteneva facilmente riservando il diritto di eleggere i rappresentanti ai migliori della nazione, cioè a coloro che potevano pagare un censo di trecento franchi. "L'elezione diretta - diceva Benjamin Constant - costituisce il solo vero governo rappresentativo"¹. E ancora nel 1963, Hannah Arendt poteva vedere il vero potere del popolo nella forma rivoluzionaria dei consigli, dove si formava l'unica élite politica effettiva che si era autoselezionata sul campo di coloro che sono felici di prendersi cura della cosa pubblica².

1 Citato in P. Rosanvallon, *La rivoluzione dell'uguaglianza: storia del suffragio universale in Francia* (1992), trad. it. Anabasi, Milano 1994.

2 H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), trad. it. Einaudi, Torino 2006.

In altri termini la rappresentanza non è mai stata un sistema inventato per far fronte alla crescita della popolazione. Non è un modo per adattare la democrazia ai tempi moderni e ai vasti spazi. Essa è, alieno diritto, una forma oligarchica, una rappresentanza delle minoranze che possiedono i titoli per occuparsi degli affari comuni. Nella storia della rappresentanza, inizialmente erano gli stati, gli ordini, i possedimenti ad essere rappresentati, perché erano considerati idonei a esercitare il potere o perché eventualmente un potere sovrano conferiva loro un voto consultivo. Nemmeno l'elezione è in sé una forma democratica con la quale il popolo fa sentire la sua voce. Inizialmente era l'espressione di un consenso che un potere superiore richiedeva e che era veramente tale solo se unanime³. L'evidenza, con cui si identifica la democrazia con la forma di governo rappresentativo uscito dalle elezioni, è estremamente recente nella storia. All'origine la rappresentanza è proprio l'opposto della democrazia e, all'epoca delle rivoluzioni americana e francese, tutti lo sapevano. I Padri fondatori e molti dei loro emuli francesi vi vedevano giustamente il mezzo con cui un'élite esercitava, in nome del popolo, il potere che era obbligata a riconoscergli e che il popolo stesso non era in grado di esercitare senza distruggere il principio del governo⁴. I discepoli di Rousseau erano invece disposti ad accettarla, solo rifiutando ciò che la parola significa, cioè la rappresentazione degli interessi particolari. La volontà generale non si divide e i deputati rappresentano solo la nazione in generale.

3 Cfr. P. Rosanvallon, *La rivoluzione dell'uguaglianza*, cit., come pure B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, cit.

4 Democrazia, dice John Adams, significa "la nozione di un popolo che non ha affatto governo", cit. in B. Laniel, *Le mot "democracy" i l son histoire aux Etats-Unis de 1780 à 1856*, Presses Universitaires di Saint-Etienne 1995, p. 65.

La "democrazia rappresentativa" può sembrare oggi un pleonismo. Ma inizialmente era un ossimoro.

Questo non significa che si debbano opporre le virtù della democrazia diretta alle mediazioni e alle deviazioni della rappresentanza o fare appello, contro le apparenze menzognere della democrazia formale, all'effettività di una democrazia reale. È sbagliato identificare democrazia e rappresentanza, ma è altrettanto sbagliato fare dell'una la confutazione dell'altra. Democrazia significa appunto che le forme giuridico-politiche delle costituzioni e delle leggi statali non si fondano mai su un'unica logica. Ciò che si chiama "democrazia rappresentativa", e che sarebbe più giusto chiamare sistema parlamentare o - come dice Raymond Aron - "regime costituzionale pluralista", è una forma mista: una forma di funzionamento dello stato, fondata inizialmente sul privilegio delle élites "naturali" e sviata via via dalla sua funzione attraverso le lotte democratiche. La storia sanguinosa delle lotte per la riforma elettorale in Gran Bretagna ne è probabilmente la migliore testimonianza, cancellata con soddisfazione nella visione idilliaca di una tradizione inglese della democrazia "liberale". Il suffragio universale non è affatto una conseguenza naturale della democrazia. La democrazia non ha nessuna conseguenza naturale, proprio perché essa indica la separazione dalla "natura", la rottura del legame fra proprietà naturali e forme di governo. Il suffragio universale è una forma mista, nata dall'oligarchia, trasformata dalla lotta democratica e continuamente recuperata dall'oligarchia che propone i suoi candidati e talvolta le sue decisioni alla scelta del corpo elettorale, senza escludere mai del tutto il rischio che il corpo elettorale si comporti come una popolazione che sceglie tirando a sorte.

La democrazia non s'identifica mai con una forma giuridico-politica. Questo non vuol dire che sia indifferente a quelle forme.

Vuol dire che il potere del popolo è sempre al di qua o al di là di esse. Al di qua, perché quelle forme non possono funzionare senza riferirsi in ultima analisi a quel potere degli incompetenti che fonda e nega il potere ilei competenti, a quella uguaglianza che è necessaria al funzionamento stesso della macchina della disuguaglianza. Al di là, perché le forme che iscrivono questo potere sono continuamente riassorbite, attraverso il gioco della macchina di governo, nella logica "naturale" dei requisiti per governare, nella logica cioè dell'indistinzione fra pubblico e privato. Una volta che si è spezzato il legame con la natura e i governi sono stati costretti a configurarsi come istanze del comune della comunità, separate solo dalla logica delle relazioni d'autorità immanenti alla riproduzione del corpo sociale, esiste una sfera pubblica, una sfera di incontro e di conflitto fra due logiche opposte, quella della polizia e quella della politica, quella del governo naturale delle competenze sociali e quella del governo di chiunque. La pratica spontanea di ogni governo tende a restringere la sfera pubblica e a farne il proprio affare privato, respingendo sul piano della vita privata gli interventi e i luoghi di intervento degli attori non statali, la democrazia, allora, ben lungi dall'essere la forma di vita degli individui votati alla propria felicità privata, e il processo di lotta contro questa privatizzazione, il processo di allargamento di quella sfera. Allargare la sfera pubblica non significa - come sostiene il discorso che si dice liberale - richiedere lo sconfinamento crescente dello stato nella società. Significa lottare contro quella ripartizione fra pubblico e privato che assicura il duplice dominio dell'oligarchia nello stato e nella società.

Questo allargamento ha significato storicamente due cose: riconoscere l'uguaglianza e la qualità di soggetto politico a coloro che la legge dello stato respingeva verso la vita privata di esseri inferiori, riconoscere il carattere pubblico di spazi e relazioni che

erano lasciati alla discrezione del potere della ricchezza. Questo ha significato innanzitutto le lotte per includere nel numero degli elettori e degli eleggibili tutti coloro che la logica poliziesca naturalmente escludeva: tutti coloro che non avevano alcun titolo per partecipare alla vita pubblica, perché non appartenevano alla "società", ma soltanto alla vita domestica e riproduttiva, in quanto il loro lavoro apparteneva a un padrone o a un marito - lavoratori salariati, a lungo considerati come domestici dipendenti dai loro padroni e incapaci di una volontà propria, donne sottomesse alla volontà dei loro mariti, a cui veniva affidata la cura della famiglia e della vita domestica. Questo ha anche significato le lotte contro la logica naturale del sistema elettorale che fa della rappresentatività la rappresentazione degli interessi dominanti e dell'elezione un dispositivo destinato al consenso: candidature ufficiali, brogli elettorali, monopoli delle candidature. Ma questo allargamento comprende anche tutte le lotte per affermare il carattere pubblico di spazi, relazioni e istituzioni considerate private. Quest'ultima lotta è stata generalmente definita "sociale", per via dei suoi luoghi e dei suoi oggetti: dispute sul salario e sulle condizioni di lavoro, battaglie sui sistemi sanitari e pensionistici. Ma questa definizione è ambigua. Dà, infatti, per scontata una distribuzione del politico e del sociale, del pubblico e del privato che deriva in realtà da una questione politica di uguaglianza e di disuguaglianza. La disputa sui salari è stata innanzitutto una disputa per deprivatizzare il rapporto salariale, per affermare che non si tratta né della relazione fra un padrone e un domestico né di un semplice contratto stipulato di volta in volta fra due individui privati, bensì di una questione pubblica, che tocca una collettività e dipende quindi dalle forme dell'azione collettiva, della discussione pubblica e della regola legislativa. Il "diritto al lavoro", rivendicato dai movimenti operai del XIX secolo, significava innanzitutto

questo: non - come si è sostenuto - la richiesta di assistenza da parte di uno "stato-provvidenza", ma la costituzione del lavoro come struttura della vita collettiva, strappata al regno del diritto degli interessi privati e in grado di imporre dei limiti al processo naturalmente illimitato dell'incremento della ricchezza.

Una volta uscito dall'indistinzione iniziale, il dominio si esercita attraverso una logica della distribuzione delle sfere che è essa stessa duplice. Da una parte, infatti, essa pretende di separare l'ambito della cosa pubblica dagli interessi privati della società, dichiarando perciò che l'uguaglianza degli "uomini" e dei "cittadini", anche laddove è riconosciuta, concerne solo il loro rapporto con la sfera giuridico-politico costituita e che, anche laddove il popolo è sovrano, lo è soltanto nell'azione dei suoi rappresentanti e dei suoi governanti. Si opera così la distinzione fra il pubblico che appartiene a tutti e il privato in cui regna la libertà di ciascuno. Ma questa libertà di ciascuno è la libertà, cioè il dominio, di coloro che detengono i poteri immanenti alla società. È l'impero della legge dell'incremento della ricchezza. Quanto alla sfera pubblica, che in questo modo si presume depurata dagli interessi privati, risulta anch'essa una sfera pubblica limitata, privatizzata, riservata al gioco delle istituzioni e al monopolio di coloro che le fanno funzionare. Queste due sfere sono separate quindi soltanto per poter essere meglio riunite sotto la legge dell'oligarchia. I Padri fondatori americani o i partigiani francesi del regime del censo non avevano nessuna difficoltà a identificare la figura del proprietario con l'uomo pubblico capace di elevarsi al di sopra degli interessi meschini della vita economica e sociale. Il movimento democratico è, in effetti, un duplice movimento di trasgressione dei limiti, un movimento per estendere l'uguaglianza dell'uomo pubblico ad altri ambiti della vita comune - in particolare a tutti quegli ambiti che l'illimitazione della ricchezza

capitalistica governa - e un movimento per riaffermare l'appartenenza a tutti e a chiunque di questa sfera pubblica continuamente privatizzata.

È qui che ha potuto entrare in gioco la famosa dualità fra l'uomo e il cittadino. Questa dualità è stata denunciata dai suoi critici - da Burke ad Agamben, passando per Marx e Hannah Arendt - in nome di una logica semplice: se la politica ha bisogno di due principi invece che di uno solo, è soltanto per via di un errore o di un inganno. Uno dei due principi deve essere illusorio, se non addirittura entrambi. I diritti dell'uomo sono vuoti o tautologici - dicono Burke e Hannah Arendt. Oppure sono i diritti dell'uomo nudo. Ma l'uomo nudo, l'uomo che non appartiene ad alcuna comunità nazionale costituita, non ha nessun diritto. I diritti dell'uomo sono allora i diritti vuoti di coloro che non hanno diritti. Oppure sono i diritti di coloro che appartengono a una comunità nazionale, e allora sono semplicemente i diritti dei cittadini di quella nazione, i diritti di coloro che hanno diritti, cioè una pura tautologia. Marx, invece, vede nei diritti del cittadino la costituzione di una sfera ideale, la cui realtà consiste nei diritti dell'uomo che non è l'uomo nudo, ma l'uomo proprietario che, sotto la maschera del diritto uguale di tutti, impone la legge dei suoi interessi, la legge della ricchezza.

Queste due posizioni hanno in comune un punto essenziale: la volontà, ereditata da Platone, di ridurre la duplicità fra l'uomo e il cittadino alla coppia illusione realtà, cioè la preoccupazione di attribuire al politico un principio e un principio unico. Ciò che entrambe queste posizioni rifiutano è il fatto che l'uno della politica possa esistere soltanto attraverso il supplemento anarchico che la parola democrazia significa. Si può certamente concedere ad Hannah Arendt che l'uomo nudo non abbia un diritto che gli appartenga, che non sia un soggetto politico. Ma neanche il

cittadino dei testi costituzionali è un soggetto politico. I soggetti politici non si identificano né con "uomini" o con raggruppamenti di popolazioni, né con identità definite da testi costituzionali. Si definiscono sempre attraverso un intervallo tra identità che possono essere determinate sia dai rapporti sociali che dalle categorie giuridiche. Il "cittadino" dei club rivoluzionari è colui che nega l'opposizione costituzionale fra i cittadini attivi (cioè in grado di pagare il censo) e i cittadini passivi. L'operaio o il lavoratore come soggetto politico è colui che rifiuta di essere confinato nel mondo privato, non politico, che questi termini implicano. I soggetti politici esistono nell'intervallo tra i diversi nomi che designano il soggetto. Uomo e cittadino sono nomi di questo tipo, nomi del comune, la cui estensione e la cui comprensione sono ugualmente controverse e che si prestano perciò a una supplementazione politica, a un esercizio che verifichi a quali soggetti questi nomi si riferiscano e di quale potenza siano portatori.

E per questo che la dualità dell'uomo e del cittadino è potuta servire a costruire soggetti politici che mettono in scena e in questione la duplice logica del dominio che separa l'uomo pubblico dall'individuo privato per assicurare meglio, in entrambe le sfere, quello stesso dominio. Perché questa dualità possa cessare di identificarsi con l'opposizione fra realtà e illusione, essa deve essere nuovamente divisa. L'azione politica, allora, oppone alla logica di polizia che separa le sfere un altro uso dello stesso testo giuridico, un'altra messinscena della dualità fra l'uomo pubblico e l'uomo privato. Sconvolge la distribuzione dei termini e dei posti giocando l'uomo contro il cittadino e il cittadino contro l'uomo. Come nome politico, il cittadino oppone la regola dell'uguaglianza, fissata dalla legge e dal suo principio, alle disuguaglianze che caratterizzano gli "uomini", cioè gli individui privati, sottomessi al

potere della nascita e della ricchezza. Mentre il riferimento all'"uomo" oppone l'uguale capacità di tutti a tutte le privatizzazioni della cittadinanza: a quelle che escludono dalla cittadinanza questa o quella parte della popolazione e a quelle che escludono questo o quell'ambito della vita collettiva dal regno dell'uguaglianza dei cittadini. Ciascuno di questi termini gioca allora in maniera polemica il ruolo dell'universale che si oppone al particolare. E l'opposizione fra la "vita nuda" e l'esistenza politica può diventare essa stessa un fatto politico.

Questo è proprio ciò che mostra il celebre sillogismo introdotto da Olympe de Gouges nell'articolo X della sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*: "La donna ha il diritto di salire sul patibolo; allo stesso modo deve avere anche quello di salire sulla Tribuna". Stranamente questo ragionamento è inserito nel mezzo della frase che enuncia il diritto d'opinione delle donne, modellato su quello degli uomini ("Nessuno può essere perseguitato per le proprie opinioni, anche fondamentali [...] purché le sue manifestazioni non turbino l'ordine pubblico stabilito dalla Legge"). Ma questa stranezza evidenzia la torsione del rapporto fra vita e cittadinanza che fonda la rivendicazione di un'appartenenza delle donne alla sfera dell'opinione politica. Le donne sono state escluse dal beneficio dei diritti del cittadino, in nome della separazione fra la sfera pubblica e quella privata. Appartenendo alla vita domestica, quindi al mondo della particolarità, le donne sono estranee all'universale della sfera cittadina. Olympe de Gouges capovolge l'argomento appoggiandosi sulla tesi che fa della punizione il "diritto" del colpevole: se le donne hanno "il diritto di salire sul patibolo", se un potere rivoluzionario può condannarle, vuol dire che la loro nuda vita è politica. L'uguaglianza della sentenza di morte revoca l'evidenza della distinzione fra vita domestica e vita politica. Le donne possono

quindi rivendicare i loro diritti di donne e di cittadine, un diritto identico che si afferma tuttavia solo attraverso la forma del supplemento.

Così facendo, le donne confutano di fatto la dimostrazione di Burke o di Hannah Arendt. Secondo costoro, infatti, o i diritti dell'uomo sono i diritti del cittadino, cioè i diritti di coloro che hanno diritti, il che è una tautologia; o i diritti del cittadino sono i diritti dell'uomo ma, poiché l'uomo nudo non ha diritti, i diritti dell'uomo sarebbero allora i diritti di coloro che non hanno diritti, il che è assurdo. Nella morsa di questa alternativa logica, Olympe de Gouges e le sue compagne inseriscono però una terza possibilità: i "diritti della donna e della cittadina" sono i diritti di quelle che non hanno i diritti che hanno e che hanno i diritti che non hanno. Sono arbitrariamente private dei diritti che la Dichiarazione attribuisce senza distinzioni ai membri della nazione francese e della specie umana. Ma, con la loro azione, esse esercitano anche il diritto dei cittadini/delle cittadine che la legge rifiuta loro, dimostrando così di ben possedere quei diritti che vengono loro negati. "Avere" e "non avere" sono termini che si sdoppiano. E la politica è l'operazione di questo sdoppiamento. La giovane donna nera che, in un giorno di dicembre del 1955 a Montgomery in Alabama, decise in autobus di restare al posto che non era il suo, decise che in quanto cittadina degli Stati Uniti aveva il diritto che non aveva in quanto abitante di uno stato che vietava quel posto a ogni individuo che avesse un po' più di 1/16 di sangue "non caucasico"⁵.

⁵ Sulle legislazioni razziali negli stati del Sud, cfr. P. Murray (a cu-ra di), *States Laws in Race and Color*, University of Georgia Press, 1997. A coloro che in ogni occasione agitano lo spauracchio del "co-munitarismo", questa lettura potrà fornire una nozione un po' più pre-cisa di che cosa significhi veramente la protezione di una identità co-munitaria.

E i neri di Montgomery che, nel contesto di questo conflitto fra una persona privata e un'impresa di trasporti, decisero di boicottare la compagnia di trasporti, agivano politicamente, mettendo in scena il duplice rapporto di esclusione e di inclusione, iscritto nella dualità fra l'essere umano e il cittadino.

Ecco che cosa implica il processo democratico: l'azione di soggetti che, lavorando sull'intervallo fra le identità, riconfigurano le distribuzioni del pubblico e del privato, dell'universale e del particolare. La democrazia non può mai identificarsi con il semplice dominio dell'universale sul particolare. La logica di polizia, infatti, privatizza continuamente l'universale, lo riconduce continuamente a una ripartizione del potere fra nascita, ricchezza e "competenza" che funziona tanto nello stato quanto nella società. Questa privatizzazione avviene spesso in nome della purezza della vita pubblica che viene contrapposta alle particolarità della vita privata o del mondo sociale. Ma questa pretesa purezza del politico è soltanto la purezza di una distribuzione di termini, di una situazione data dei rapporti fra le forme sociali del potere della ricchezza e le forme di privatizzazione statale del potere di tutti. L'argomento non fa che confermare ciò che presuppone: la separazione tra coloro che sono o non sono "destinati" a occuparsi della vita pubblica e della distribuzione del pubblico e del privato. Il processo democratico deve quindi continuamente rimettere in gioco l'universale in una forma polemica. Il processo democratico è il processo di questa rimessa in gioco perpetua, di questa invenzione di forme di soggettivazione e di casi di verifica che contrastano la perpetua privatizzazione della vita pubblica. Democrazia significa in questo caso impurità della politica, ricusa della pretesa dei governi di incarnare un principio unico della vita pubblica e circoscrivere così la comprensione e l'estensione di questa vita pubblica. Se c'è una "illimitazione" propria della

democrazia, essa non sta nella moltiplicazione esponenziale dei bisogni o dei desideri che provengono dagli individui, ma nel movimento che sposta continuamente i limiti del pubblico e del privato, del politico e del sociale.

E proprio questo spostamento inerente alla politica che l'ideologia cosiddetta repubblicana rifiuta. Essa esige la rigida limitazione fra le sfere del politico e del sociale e identifica la repubblica con il regno della legge, indifferente a tutte le particolarità. Così, negli anni '80, essa ha motivato la sua disputa sulla riforma della scuola. Ha diffuso la facile dottrina di una scuola repubblicana e laica, capace di distribuire lo stesso sapere a tutti, indipendentemente dalle differenze sociali, e ha assunto come dogma repubblicano la separazione fra l'istruzione, cioè la trasmissione dei saperi come questione pubblica, e l'educazione come questione privata. Ha poi attribuito la causa della "crisi della scuola" all'irruzione della società nell'istituzione scolastica e accusato i sociologi di essersi fatti strumento di tale irruzione proponendo riforme che sancivano la confusione fra l'educazione e l'istruzione. Intesa così, la repubblica appare come il regno dell'uguaglianza incarnata nella neutralità dell'istituzione statale indifferente alle differenze sociali, e stupisce che il principale teorico di questa scuola laica e repubblicana oggi proponga, come unico rimedio al suicidio dell'umanità democratica, la legge della filiazione che si incarna nel padre che esorta i figli allo studio dei testi sacri di una religione. Ma l'apparente paradosso rivela appunto l'equivoco che si celava nel facile riferimento a una tradizione repubblicana della separazione fra stato e società.

La parola repubblica, infatti, non può significare semplicemente il regno della legge uguale per tutti. Repubblica è un termine equivoco, attraversato dalla tensione che nasce dalla volontà di includere nelle forme costituite del politico l'eccesso

della politica. Includere questo eccesso, vuol dire due cose contraddittorie: dargli diritto, fissandolo nei testi e nelle forme dell'istituzione comunitaria, ma anche eliminarlo equiparando le leggi dello stato e i costumi di una società. Da una parte, la repubblica moderna si identifica con il regno di una legge che emana da una volontà popolare che include l'eccesso del demos. Dall'altra, però, l'inclusione di questo eccesso richiede un principio regolatore: la repubblica non ha bisogno soltanto delle leggi, ma anche dei costumi repubblicani, ed è pertanto un regime di omogeneità tra le istituzioni dello stato e i costumi della società. Da questo punto di vista, la tradizione repubblicana non risale né a Rousseau né a Machiavelli, ma piuttosto alla *politeia* platonica. Questa non è il regno dell'uguaglianza attraverso la legge, dell'uguaglianza "aritmetica" fra unità equivalenti. E il regno dell'uguaglianza geometrica che mette quelli che valgono di più al di sopra di quelli che valgono meno. Il suo principio non è la legge scritta e uguale per tutti, ma l'educazione che dota ciascuno e ciascuna classe della virtù che gli spetta secondo il posto e la funzione che occupa. Intesa così, la repubblica non oppone la sua unità alla diversità sociologica. La sociologia, infatti, non è la cronaca della diversità sociale, ma la visione del corpo sociale omogeneo, che oppone il suo principio vitale interno all'astrazione della legge. Repubblica e sociologia sono i due nomi di uno stesso progetto: restaurare, al di là della lacerazione democratica, un ordine politico omogeneo al modo di vita di una società. È proprio questo che Platone propone: una comunità le cui leggi non siano formule morte, ma il respiro stesso della società, i consigli dei sapienti e il movimento interiorizzato fin dalla nascita dai corpi dei cittadini, espresso dai cori danzanti della città. Ed è anche ciò che si proporrà come obiettivo la scienza sociologica moderna all'indomani della Rivoluzione francese: rimediare alla lacerazione

"protestante", individualista, del vecchio tessuto sociale organizzato dal potere della nascita e opporre alla dispersione democratica la ricostituzione di un corpo sociale ben distribuito nelle sue funzioni e nelle sue gerarchie naturali e unificato da credenze comuni.

Non si può pertanto definire l'idea repubblicana come la limitazione della società da parte dello stato. Essa implica sempre il lavoro di un'educazione che metta e rimetta armonia fra le leggi e i costumi, il sistema delle forme istituzionali e la disposizione del corpo sociale. Ci sono due maniere di intendere questa educazione. Alcuni la vedono già all'opera nel corpo sociale dal quale bisogna soltanto tirarla fuori: la logica della nascita e della ricchezza produce un'élite delle "capacità" che ha il tempo e i mezzi per coltivarsi e imporre la misura repubblicana all'anarchia democratica. E il pensiero dominante dei Padri fondatori americani. Altri, invece, ritengono che il sistema delle capacità si sia distrutto e che la scienza debba ricostituire un'armonia fra stato e società. È il pensiero che ha fondato l'impresa pedagogica della III Repubblica. Ma questa impresa non si è mai ridotta al modello banale che hanno in mente i "repubblicani" del nostro tempo. Essa è stata, infatti, una lotta su due fronti, che cercava di sottrarre le élites e il popolo al potere della chiesa cattolica e della monarchia, a cui la chiesa era soggetta. Ma questo programma non coincideva affatto col progetto di una separazione tra stato e società, istruzione ed educazione. La nascente repubblica aderiva infatti al programma sociologico: rifare un tessuto sociale omogeneo che sostituisse, al di là della lacerazione rivoluzionaria e democratica, il vecchio tessuto monarchico e religioso. È per questo che l'intreccio fra istruzione ed educazione le è essenziale. Le frasi che introducono gli alunni della scuola primaria nel mondo della lettura e della scrittura devono essere inseparabili dalle virtù

morali che ne fissano l'uso. Mentre, per fornire all'élite dirigente le sue virtù, ci si affida agli esempi offerti da una letteratura latina spogliata delle sue inutili sottigliezze filologiche.

Questo è anche il motivo per il quale la scuola repubblicana appare fin da principio divisa fra due visioni opposte. Il programma di Jules Ferry postula un'equazione tra l'unità della scienza e l'unità della volontà popolare. Identificando repubblica e democrazia con un ordine sociale e politico indivisibile, Ferry rivendica, in nome di Condorcet e della Rivoluzione, un insegnamento che sia omogeneo dal grado più basso a quello più alto. La sua volontà è di eliminare le barriere tra l'insegnamento primario, medio e superiore, le sue posizioni a favore di una scuola aperta all'esterno, in cui l'istruzione primaria si fondi più sul divertimento delle "lezioni di cose" che sull'austerità delle regole grammaticali, e a favore di un insegnamento moderno che offra le stesse prospettive di quello classico, suonerebbero certamente male alle orecchie di molti dei nostri "repubblicani"⁶ Allora suscitarono l'ostilità di coloro che vi vedevano l'invasione della democrazia nella repubblica. Costoro militavano per un insegnamento che distinguesse chiaramente le due funzioni della scuola pubblica: istruire il popolo intorno a ciò che gli è utile e formare un'élite capace di elevarsi al di sopra dell'utilitarismo

⁶ Cfr. *Discours et opinions de Jules Ferry*, a cura di P. Robiquet, A. Colin, Paris 1893-1898, i cui tomi III e IV sono consacrati alle leggi scolastiche. Ferdinand Buisson, nel suo intervento alla *Cérémonie de la Sorbonne en l'honneur de Jules Ferry du 20 décembre 1905*, sottolinea la radicalità pedagogica del moderato Ferry, citando soprattutto la sua dichiarazione al Congresso Pedagogico del 19 aprile 1881: "Ormai tra l'insegnamento primario e secondario non ci sono più abissi invalicabili, né per quanto riguarda il personale né per quanto riguarda i metodi". Va ricordata a questo proposito la campagna dei "repubblicani" degli anni '80 che denunciavano la penetrazione dei maestri nelle scuole medio come "insegnanti di cultura generale" deplorando, senza esaminare la lealtà materiale delle loro competenze, questa "primarizzazione" della scuola secondaria.

al quale sono destinati gli uomini del popolo⁷. Per loro distribuire un sapere significava impregnare un "ambiente" e un "corpo" per adeguarli alla loro destinazione sociale. Il male assoluto era la confusione degli ambienti e la radice di questa confusione stava in un vizio che ha due nomi equivalenti, *egualitarismo e individualismo*. La "falsa democrazia", la democrazia "individualista" aveva condotto la civiltà a quella valanga di mali che Alfred Fouillée descriveva nel 1910, ma nei quali il lettore dei giornali di oggi potrà facilmente riconoscere gli effetti catastrofici del Maggio '68, della liberazione sessuale e del regno del consumo di massa: "L'individualismo assoluto, di cui gli stessi socialisti adottano spesso i principi vorrebbe che i figli [...] non fossero affatto solidali con le loro famiglie e che fossero ciascuno come un individuo X... caduto dal cielo, buono a tutto, che abbia come unica regola l'alea dei suoi gusti. Tutto ciò che può legare gli esseri umani tra loro appare come una catena di servitù alla democrazia individualista che comincia a rivoltarsi perfino contro le differenze dei sessi e contro gli obblighi che questa differenza comporta: perché educare le donne in modo diverso dagli uomini, separatamente e per professioni diverse? Mettiamoli tutti insieme alla stessa dieta, allo stesso brodo scientifico, storico e geografico e agli stessi esercizi di geometria; apriamo a tutti e a tutte le stesse carriere [...] L'individuo anonimo, senza sesso, senza antenati, senza tradizione, senza ambiente, senza legami di sorta, ecco - come Taine aveva previsto - l'uomo della falsa democrazia, colui che vota e il cui voto conta per uno, che si chiami Thiers, Gambetta, Taine, Pasteur o Vacher.

⁷ Cfr. A. Fouillée, *Les Etudes classiques et la démocratie*, A. Colin, Paris 1898. Per misurare l'importanza che aveva all'epoca la figura di Fouillée, bisogna ricordare che sua moglie è l'autrice del best seller del-la letteratura pedagogica repubblicana, *Le Tour de France des deux enfants*.

L'individuo finirà per restare solo con il suo io, al posto di tutti gli 'spiriti collettivi', al posto di tutti gli ambienti professionali che avevano creato, nel corso del tempo, legami di solidarietà e mantenuto una tradizione di onore comune. Sarà il trionfo dell'individualismo atomista, cioè della forza, del numero e dell'astuzia"⁸.

Come l'atomizzazione degli individui giunga a significare il trionfo del numero e della forza, non è immediatamente chiaro. Ma questo è proprio il grande sotterfugio a cui si ricorre, quando si chiama in causa il concetto di "individualismo". Che l'individualismo sia talmente in disgrazia presso coloro che manifestano peraltro il più profondo disgusto nei confronti del collettivismo e del totalitarismo è un enigma facile da risolvere. Quelli che denunciano con tanta passione l'"individualismo democratico" non difendono la collettività in generale. Difendono una certa collettività, la collettività ben gerarchizzata dei corpi, degli ambienti e delle "atmosfere" che adeguano i saperi ai ranghi sotto la sapiente direzione di un'élite. Non è l'individualismo che rifiutano, ma la possibilità che chiunque ne condivida le prerogative. La denuncia dell'individualismo democratico" è semplicemente l'odio nei confronti dell'uguaglianza, con il quale un'intelligenza dominante si assicura di essere un'élite qualificata a dirigere il cieco gregge.

Non sarebbe giusto confondere la repubblica di Jules Ferry con quella di Alfred Fouillée. E giusto, invece, riconoscere che i "repubblicani" dei nostri giorni sono più vicini al secondo che non al primo. Ben più che dell'Illuminismo e del grande sogno di un'educazione colta ed egualitaria del popolo, costoro sono gli

⁸ A. Fouillée, *La démocratie politique et sociale en France*, Alcan, Paris 1910, pp. 131-132.

eredi della grande ossessione della "fine della filiazione", della "fine del legame" e della mescolanza fatale delle condizioni e dei sessi, nata dalla rovina delle gerarchie e dei corpi tradizionali. È importante comprendere la tensione che abita l'idea di repubblica. La repubblica è l'idea di un sistema d'istituzioni, di leggi e di costumi che sopprime l'eccesso democratico, rendendo omogenei stato e società. La scuola, attraverso la quale lo stato distribuisce contemporaneamente gli elementi della formazione degli uomini e dei cittadini, si offre naturalmente come l'istituzione più idonea a realizzare quell'idea. Ma non ci sono ragioni particolari perché la distribuzione dei saperi - matematica o latino, scienze naturali o filosofia - debba formare cittadini della repubblica piuttosto che consiglieri dei principi o precettori al servizio di Dio. La distribuzione dei saperi ha un'efficacia sociale soltanto quando prevede anche una (ri)distribuzione delle posizioni. Per misurare il rapporto fra le due distribuzioni, occorre una scienza in più. Da Platone in poi questa scienza regia ha un nome. Si chiama scienza politica. Così come l'hanno sognata, da Platone a Jules Ferry, essa avrebbe il compito di unificare i saperi e definire, a partire da questa unità, una volontà e una direzione comune dello stato e della società. A questa scienza, però, mancherà sempre la sola cosa necessaria a regolare l'eccesso costitutivo della politica: la determinazione della giusta proporzione fra uguaglianza e disuguaglianza. Esistono, è vero, tutti i vari aggiustamenti istituzionali che permettono agli stati e ai governi di presentare agli oligarchi e ai democratici il volto che ognuno vuole vedere. Nel libro IV della *Politica* Aristotele ha fornito la teoria, ancora insuperata, di questa arte. Ma non c'è una scienza della giusta misura tra uguaglianza e disuguaglianza. Meno che mai quando scoppia, in tutta la sua nudità, il conflitto fra l'illimitazione capitalista della ricchezza e l'illimitazione democratica della

politica. La repubblica vorrebbe essere il governo dell'uguaglianza democratica che si avvale della scienza della giusta proporzione. Ma quando il dio viene meno alla buona ripartizione dell'oro, dell'argento e del ferro nelle anime, anche questa scienza viene meno. E il governo della scienza è condannato a essere il governo delle "élites naturali", in cui il potere sociale delle competenze del sapere si combina con i poteri sociali della nascita e della ricchezza, anche a rischio di suscitare di nuovo il disordine democratico che sposta la frontiera del politico.

Cancellando questa tensione interna al progetto repubblicano che vuole rendere omogenei lo stato e la società, l'ideologia neorepubblicana finisce, in effetti, per cancellare la politica stessa. La sua difesa dell'istruzione pubblica e della purezza politica equivale allora a collocare la politica solo nella sfera statale, col rischio di dover chiedere ai gestori dello stato di seguire i consigli dell'élite colta. I grandi proclami repubblicani degli anni '90 a favore di un ritorno alla politica sono serviti essenzialmente a sostenere le decisioni dei governi - anche quando favorivano la cancellazione del politico di fronte alle esigenze dell'illimitazione mondiale del Capitale — e a stigmatizzare come arretratezza "populista" ogni lotta politica contro questa cancellazione. Non restava allora che imputare, con ingenuità o con cinismo, l'illimitazione della ricchezza all'appetito insaziabile degli individui democratici, facendo di questa democrazia insaziabile la grande catastrofe con cui l'umanità distrugge se stessa.

Le ragioni di un odio

Possiamo ritornare adesso ai termini del nostro problema iniziale: viviamo in società e in stati che si chiamano "democrazie" e si distinguono così dalle società governate da stati senza legge o dalla legge religiosa. Come mai all'interno di queste "democrazie" un'intelligenza dominante, la cui situazione non è affatto disperata e che d'altronde non aspira a vivere sotto altre leggi, continua a imputare, giorno dopo giorno, tutte le sventure umane a un unico male, chiamato democrazia?

Andiamo per ordine. Che cosa vogliamo dire esattamente quando diciamo vivere in una democrazia? Strettamente intesa, la democrazia non è una forma di stato. E sempre al di qua o al di là di queste forme. Al di qua, in quanto fondamento egualitario necessario e necessariamente dimenticato dallo stato oligarchico. Al di là, in quanto attività pubblica che contrasta la tendenza degli stati ad accaparrarsi la sfera comune e a depoliticizzarla. Ogni stato è oligarchico. Il teorico dell'opposizione fra democrazia e totalitarismo lo ammette senz'altro: "Non si può concepire alcun regime che, in un certo senso, non sia oligarchico"¹. Ma l'oligarchia può dare più o meno spazio alla democrazia, può essere più o meno accanita.

1 R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965, p. 134.

In questo senso le forme costituzionali e le pratiche dei governi oligarchici possono dirsi più o meno democratiche. Spesso si prende l'esistenza di un sistema rappresentativo come un criterio pertinente della democrazia. Ma questo sistema è esso stesso un compromesso instabile, la risultante di forze contrarie. Tende verso la democrazia nella misura in cui si avvicina al potere di chiunque. Da questo punto di vista si possono enumerare le regole che definiscono il minimo che permette a un sistema rappresentativo di dichiararsi democratico: mandati elettorali brevi, non cumulabili, non rinnovabili; monopolio dei rappresentanti del popolo sull'elaborazione delle leggi; interdizione per i funzionari dello stato di essere rappresentanti del popolo; riduzione al minimo delle campagne elettorali e delle spese per le campagne e controllo dell'ingerenza delle potenze economiche nei processi elettorali. Tali regole non hanno niente di stravagante e, in passato, molti pensatori e legislatori poco inclini all'amore sconsiderato per il popolo le hanno vagliate con attenzione come mezzi per assicurare l'equilibrio dei poteri, per separare la rappresentanza della volontà generale dalla rappresentazione degli interessi particolari ed evitare ciò che essi consideravano come il peggiore dei governi: il governo di coloro che amano il potere e sono abili nell'impossessarsene. Oggi invece basta enumerare queste regole per suscitare l'ilarità. E non a torto: ciò che chiamiamo democrazia è, infatti, un funzionamento dello stato e del governo esattamente opposto; eletti eterni che accumulano o alternano funzioni municipali, regionali, legislative o ministeriali e che si legano alla popolazione rappresentando gli interessi locali; governi che fanno le leggi; rappresentanti del popolo che escono dalle scuole di amministrazione; ministri e collaboratori di ministri risistemati nelle imprese pubbliche o semipubbliche; partiti finanziati con la frode sui mercati pubblici; uomini d'affari che investono somme

colossali per ottenere un mandato elettorale; padroni di impèri mediatici privati che, grazie alla loro funzione pubblica, si appropriano dell'impero delle telecomunicazioni di stato. Insomma, la requisizione della cosa pubblica da parte di una solida alleanza fra l'oligarchia statale e l'oligarchia economica. Si capisce che i denigratori dell'"individualismo democratico" non abbiano niente da rimproverare a questo sistema di predazione della cosa e dei beni pubblici. Questo iperconsumo delle funzioni pubbliche non dipende, infatti, dalla democrazia. I mali di cui soffrono le nostre "democrazie" sono innanzitutto i mali legati all'insaziabile appetito degli oligarchi.

Non viviamo in una democrazia. Non viviamo nemmeno in un campo, come sostengono certi autori che ci vedono tutti sottomessi alla legge d'eccezione del governo biopolitico. Viviamo in uno stato di diritto oligarchico, cioè in uno stato in cui il potere dell'oligarchia è limitato dal duplice riconoscimento della sovranità popolare e delle libertà individuali. I vantaggi di questo tipo di stato sono noti, come pure i loro limiti. Le elezioni sono libere. Servono essenzialmente ad assicurare la riproduzione del medesimo personale dominante sotto etichette intercambiabili, ma le urne non sono in genere strapiene ed è possibile rendersene conto senza rischiare la vita. L'amministrazione non è corrotta, tranne in quegli affari di mercato pubblico dove finisce per confondersi con gli interessi dei partiti dominanti. Le libertà individuali sono rispettate, a prezzo di considerevoli eccezioni per tutto quello che riguarda la difesa delle frontiere e la sicurezza del territorio. La stampa è libera: chi voglia fondare, senza l'aiuto di potenze finanziarie, un giornale o una rete televisiva capace di raggiungere l'insieme della popolazione incontrerà serie difficoltà, ma non finirà in galera. I diritti di associazione, di riunione e di manifestazione permettono l'organizzazione di una vita

democratica, cioè di una vita politica indipendente dalla sfera statale. Permettere è evidente mente una parola ambigua. Queste libertà non sono un dono degli oligarchi. Sono state conquistate grazie all'azione democratica e conservano la loro efficacia solo grazie a questa azione. I "diritti dell'uomo e del cittadino" sono i diritti di quelli che danno loro realtà.

Gli spiriti ottimisti ne deducono che lo stato oligarchico di diritto realizza quell'equilibrio felice dei contrari, mediante il quale, secondo Aristotele, i cattivi governi si avvicinano a un impossibile buon governo. Una "democrazia" sarebbe insomma un'oigarchia che dà alla democrazia abbastanza spazio per alimentare la sua passione. I pessimisti capovolgono invece l'argomento. Il placido governo dell'oligarchia devia le passioni democratiche verso i piaceri privati e le rende indifferenti al bene comune. Vedete - dicono - che cosa accade in Francia. Abbiamo una costituzione mirabile, fatta proprio perché il nostro paese sia ben governato e felice di esserlo: il sistema cosiddetto maggioritario elimina i partiti estremi e fornisce ai "partiti di governo" il mezzo per governare in alternanza: permette così alla maggioranza, cioè alla minoranza più forte, di governare senza opposizione per cinque anni e di prendere, nella certezza della stabilità, tutte le misure che l'imprevisto delle circostanze e la previsione a lungo termine richiedono in vista del bene comune. Da un lato, questa alternanza soddisfa il gusto democratico del cambiamento. Dall'altro, i membri di quei partiti di governo, avendo fatto gli stessi studi nelle stesse scuole dalle quali escono anche gli esperti nella gestione della cosa comune, tendono ad adottare le stesse soluzioni che fanno prevalere la scienza degli esperti sulle passioni della moltitudine. Si crea così una cultura del consenso che ripudia gli antichi conflitti, abituando a oggettivare senza passione i problemi che a corto e a lungo termine le società

incontrano, a chiedere soluzioni agli esperti e a discuterle con i rappresentanti qualificati dei grandi interessi sociali. Purtroppo quaggiù tutte le cose positive hanno il loro rovescio: la moltitudine, liberata dalla preoccupazione di governare, è abbandonata alle sue passioni private ed egoiste. O gli individui che la compongono si disinteressano alle questioni del bene pubblico e si astengono alle elezioni, oppure le affrontano solo dal punto di vista dei loro interessi personali e dei loro capricci di consumatori. In nome dei loro interessi corporativi immediati, contestano con scioperi e manifestazioni le misure che mirano ad assicurare il futuro dei sistemi pensionistici; in nome dei loro capricci individuali scelgono alle elezioni questo o quel candidato che gli aggrada, proprio come sceglierebbero fra i diversi tipi di pane che offrono le panetterie più raffinate. Il risultato è che i "candidati di protesta" ottengono alle elezioni più voti dei "candidati di governo".

Si potrebbero fare non poche obiezioni a questo ragionamento. L'inesorabile argomento dell'"individualismo democratico" è in questo caso, come sempre, contraddetto dai fatti. Non è vero che si assiste a un'inarrestabile crescita dell'astensione. Bisognerebbe piuttosto considerare come il segno di un'ammirevole costanza civica l'alto numero di elettori che ancora persistono a mobilitarsi per scegliere tra i rappresentanti equivalenti di un'oligarchia di stato che ha dato tante prove della sua mediocrità, se non della sua corruzione. E la passione democratica che nuoce così fortemente ai "candidati di governo" non è il capriccio dei consumatori, ma semplicemente il desiderio che la politica significhi qualcosa di più che una scelta fra oligarchi interscambiabili. Sarà meglio prendere l'argomento dal suo punto di forza: il mirabile sistema, che dà alla minoranza più forte il potere di governare senza problemi creando una maggioranza e un'opposizione in accordo sulle politiche da

mettere in opera, tende a paralizzare la stessa macchina oligarchica. All'origine di questa paralisi c'è la contraddizione fra due principi di legittimità. I nostri stati oligarchici di diritto si riferiscono a un principio di sovranità popolare. Questa nozione è certamente ambigua tanto nel suo principio quanto nella sua applicazione. La sovranità popolare è una maniera per includere l'eccesso democratico, trasformando in arche il principio anarchico della singolarità politica - il governo di coloro che non hanno alcun titolo per governare. Ed essa trova la sua applicazione nel sistema contraddittorio della rappresentanza. Ma la contraddizione non ha mai ucciso ciò che ha la tensione dei contrari come principio della sua esistenza. La finzione del "popolo sovrano" è servita, bene o male, da tratto di congiunzione fra la logica di governo e le pratiche politiche che sono sempre pratiche di divisione del popolo, di costituzione di un popolo supplementare rispetto a quello che è iscritto nella costituzione, rappresentato dai parlamentari e incarnato nello stato. In passato la stessa vitalità dei nostri parlamentari si nutriva e si reggeva grazie a quei partiti operai che denunciavano la menzogna della rappresentanza. Si nutriva e si reggeva grazie all'azione politica extra-parlamentare o antiparlamentare che faceva della politica il campo di opzioni contraddittorie che rinviavano non soltanto a opinioni opposte, ma anche a mondi opposti. E proprio questo equilibrio conflittuale che oggi viene messo in discussione. La lunga degenerazione e l'improvviso crollo del sistema sovietico, come pure l'indebolimento, delle lotte sociali e dei movimenti di emancipazione, hanno permesso l'insediamento di una visione dominante che è il frutto della logica del sistema oligarchico. Secondo questa visione c'è un'unica realtà, che non ci lascia la scelta di interpretare e ci chiede soltanto risposte adeguate e sempre uguali, quali che siano le nostre opinioni e le nostre

aspirazioni. Questa realtà si chiama economia: in altri termini l'illimitato del potere della ricchezza. Si è visto come sia difficile che questo illimitato fornisca il principio del governo. Ma, se solo si riesce a dividere in due il problema, allora lo si può risolvere, e questa soluzione può dare al governo oligarchico quella scienza regia che finora ha cercato invano. Se, infatti, si presuppone l'illimitazione del movimento della ricchezza come la realtà imprescindibile del nostro mondo e del suo futuro, spetta ai governi, desiderosi di gestione realista del presente e di previsione ardita del futuro, eliminare il freno che gli ostacoli esistenti all'interno degli stati nazionali oppongono al suo libero sviluppo. Viceversa, però, poiché questo sviluppo non ha limiti e non si occupa della sorte particolare di questa o quella popolazione, di questa o quella frazione di popolazione sul territorio di questo o quello stato, spetta ai governi di questi stati limitarlo, sottomettendo l'incontrollabile e ubiquitaria potenza della ricchezza agli interessi della popolazione.

Eliminare i limiti nazionali dell'espansione illimitata del capitale, sottomettere l'espansione illimitata del capitale ai limiti delle nazioni: nell'intreccio di questi due compiti si definisce la figura finalmente trovata della scienza regia. Non sarà mai possibile trovare la buona misura dell'uguaglianza e della disuguaglianza, non sarà mai possibile evitare, su questa base, il supplemento democratico, cioè la divisione del popolo. Ma governanti ed esperti considerano invece possibile calcolare il giusto equilibrio fra il limite e l'illimitato. Ed è quello che si chiama modernizzazione. Non si tratta semplicemente di adattare i governi alle dure realtà del mondo, ma di coniugare il principio della ricchezza con quello della scienza che fonda la nuova legittimità oligarchica. I nostri governi si danno come compito essenziale - se non altro in quel breve lasso di tempo che lascia

loro la battaglia per conquistare e conservare il potere - la gestione degli effetti locali della necessità mondiale sulla loro popolazione. La popolazione toccata da questa gestione deve, cioè, diventare una totalità unica e oggettivabile, all'opposto del popolo delle divisioni e delle metamorfosi. Il principio della scelta popolare diventa allora problematico. All'interno della logica del consenso, probabilmente conta abbastanza poco che la scelta popolare designi un'oligarchia di destra o di sinistra. Ma c'è il rischio che vengano sottomesse a questa scelta le soluzioni che dipendono unicamente dalla scelta degli esperti. L'autorità dei nostri governanti è presa quindi tra due sistemi di ragioni opposte: da una parte, è legittimata in virtù della scelta popolare, dall'altra in virtù della loro capacità di scegliere le buone soluzioni ai problemi della società. Queste buone soluzioni, però, si riconoscono dal fatto che non sono il frutto di una scelta, perché derivano direttamente dalla conoscenza dello stato oggettivo delle cose, cioè da una questione di saperi esperti e non di scelte popolari.

E finito, quindi, il tempo in cui la divisione del popolo era abbastanza attiva e la scienza abbastanza modesta perché i principi opposti potessero sopportare la loro coesistenza. L'alleanza oligarchica della ricchezza e della scienza esige oggi tutto il potere ed esclude che il popolo possa ancora dividersi, moltiplicarsi. Ma la divisione, che è stata espulsa dai principi, ritorna da tutte le parti. Ritorna nell'impulso dei partiti di estrema destra, dei movimenti identitari e degli integralismi religiosi che, contro il consenso oligarchico, fanno appello ai vecchi principi della nascita e della filiazione, a una comunità radicata nel suolo, nel sangue e nella religione dei padri. Ritorna anche nella molteplicità delle lotte che rifiutano la necessità economica mondiale, di cui si avvale l'ordine del consenso per rimettere in discussione i sistemi sanitari e pensionistici o il diritto del lavoro. Ritorna infine nel

funzionamento stesso del sistema elettorale, quando le uniche soluzioni che si impongono tanto ai governanti quanto ai governati debbono sottostare alla scelta imprevedibile di questi ultimi. Il referendum europeo ne ha fornito la prova. Nello spirito di coloro che sottomettevano la questione a referendum, il voto doveva intendersi secondo il senso originario che ha l'"elezione" in occidente: come un'approvazione data dal popolo riunito a coloro che sono qualificati per guidarlo. Doveva essere così, anche perché l'élite degli esperti di stato era unanime nel dire che la questione non si poneva più, che si trattava soltanto di proseguire la logica degli accordi già esistenti e conformi agli interessi di tutti. La maggiore sorpresa del referendum è stata che una maggioranza di votanti ha ritenuto invece che quella questione fosse una vera questione, che essa non dipendesse dall'adesione della popolazione, ma dalla sovranità del popolo e che solo il popolo potesse rispondere sì o no. Il resto si sa. Si sa anche che di questa sciagura, come pure di tutte le difficoltà del consenso, gli oligarchi, i loro scienziati e i loro ideologi hanno trovato subito una spiegazione: se la scienza non riesce a imporre la sua legittimità è colpa dell'ignoranza. Se il progresso non progredisce è colpa dei ritardatari. Una parola, continuamente salmodiata da tutti gli esperti, riassume questa spiegazione: il "populismo". In questo termine rientrano tutte le forme di secessione nei confronti del consenso dominante, sia quelle che derivano dall'affermazione democratica sia quelle che nascono dai fanatismi razziali o religiosi. E si cerca di dare a questo insieme così eterogeneo un unico principio: l'ignoranza degli arretrati, l'attaccamento al passato, al passato dei vantaggi sociali, degli ideali rivoluzionari e della religione dei padri. Populismo è il facile nome sotto il quale si cela la contraddizione esasperata fra la legittimità popolare e la legittimità scientifica, nonché la difficoltà del governo della

scienza ad adattarsi alle manifestazioni della democrazia e perfino a quella forma mista che è il sistema rappresentativo. Questo nome maschera e allo stesso tempo rivela il grande desiderio dell'oligarchia: governare senza popolo, cioè senza divisione del popolo, governare senza politica. E' permette al governo dei sapienti di esorcizzare la vecchia aporia: come può la scienza governare coloro che non la capiscono? Questa questione di sempre si interseca con una più attuale: come si determina la misura, di cui il governo degli esperti dichiara di possedere il segreto, tra il bene che deriva dall'illimitazione della ricchezza e quello che deriva dalla sua limitazione? Come si combinano, cioè, nella scienza regia due volontà di liquidare la politica, quella che nasce dalle esigenze dell'illimitazione capitalista della ricchezza e quella che nasce dalla gestione oligarchica degli stati nazione?

Pur nella diversità delle loro motivazioni e nell'incertezza delle loro formulazioni, infatti, la critica della "globalizzazione", la resistenza ad adeguare i nostri sistemi di protezione e di previdenza sociale alle sue esigenze e il rifiuto delle istituzioni sovrastatali toccano lo stesso punto dolente: qual è la necessità in nome della quale avvengono queste trasformazioni? Che la crescita del capitale e gli interessi degli investitori abbiano le loro leggi che derivano da una matematica sapiente, lo si può facilmente ammettere. Che queste leggi entrino in contraddizione con i limiti posti dai sistemi nazionali di legislazione sociale, è ugualmente chiaro. Ma che si tratti di leggi storiche ineluttabili alle quali è inutile opporsi, perché promettono alle generazioni future una prosperità che merita il sacrificio di quei sistemi di protezione, non è più una questione di scienza, bensì di fede. Talvolta anche i partigiani più intransigenti del *laissez-faire* integrale fanno fatica a dimostrare che la tutela delle risorse naturali sarà armoniosamente regolata dal gioco della libera concorrenza. E, se si può stabilire

con paragoni statistici che certe forme di flessibilità del diritto del lavoro creano a medio termine più impieghi di quanti ne sopprimano, è invece già più difficile dimostrare che la libera circolazione dei capitali, che esige una rendimento sempre più rapido, sia la legge che conduce l'intera umanità verso un avvenire migliore. Ci vuole una fede. L'"ignoranza" che viene rimproverata al popolo è semplicemente la sua mancanza di fede. La fede storica ha cambiato campo. Oggi sembra l'appannaggio dei governanti e dei loro esperti. Perché asseconda la loro compulsione più profonda, la compulsione naturale al governo oligarchico: la compulsione a sbarazzarsi del popolo e della politica. Dichiarandosi semplici gestori delle ricadute locali e della necessità storica mondiale, i nostri governi si industriano a eliminare il supplemento democratico. Inventando istituzioni sovra-statali, che non sono stati a loro volta e che quindi non sono responsabili di fronte a nessun popolo, i nostri governi realizzano il fine immanente alla loro stessa pratica: depoliticizzare le questioni politiche, sistemarle in luoghi non-luoghi che non lasciano spazio all'invenzione democratica di luoghi polemici. Così gli stati e i loro esperti possono intendersela tranquillamente fra loro. La "costituzione europea", che è andata incontro alle ben note sventure, illustra bene questa logica. Uno dei partiti favorevoli alla sua adozione riteneva di aver trovato lo slogan giusto: "Il liberalismo non ha bisogno di costituzioni". Purtroppo per lui diceva la verità: il "liberalismo", cioè il capitalismo, se vogliamo chiamare le cose con il loro nome, non chiede tanto².

Per funzionare, esso ha bisogno soltanto che l'ordine costituzionale si dichiari fondato sulla "concorrenza non alterata", cioè sulla circolazione libera e illimitata dei capitali. Gli basta lasciarla agire. Le nozze mistiche fra il capitale e il bene comune non servono al capitale. Servono soprattutto al fine che si

prefiggono le oligarchie statali: la costituzione di spazi interstatali, affrancati dalla servitù della legittimità nazionale e popolare.

Quella che viene considerata una necessità storica ineluttabile non è, in effetti, che la congiunzione di due necessità caratteristiche, l'una della crescita illimitata della ricchezza e l'altra della crescita del potere oligarchico. Il presunto indebolimento degli stati nazione nello spazio europeo e mondiale è, infatti, una prospettiva ingannevole. La nuova ripartizione dei poteri fra il capitalismo internazionale e gli stati nazionali tende più al rafforzamento degli stati che non al loro indebolimento³. Anche gli stati che abdicano i loro privilegi di fronte all'esigenza della libera circolazione dei capitali li recuperano subito, quando si tratta di chiudere le frontiere alla libera circolazione dei poveri del pianeta in cerca di un lavoro. E la guerra dichiarata allo "stato provvidenza" mostra la stessa ambivalenza. Fa comodo presentarla come la fine di una situazione assistenziale e come un ritorno alla responsabilità degli individui e alle iniziative della società civile. Si fa finta di considerare come il dono abusivo di uno stato paternalista e tentacolare le istituzioni di previdenza e di solidarietà, nate invece dalle lotte operaie e democratiche e gestite o co-gestite dai rappresentanti dei contribuenti.

2 La parola "liberalismo" si presta oggi a tutte le confusioni possibili. La sinistra europea l'utilizza per evitare la parola tabù "capitalismo". La destra europea ne fa una visione del mondo in cui il libero mercato e la democrazia vanno di pari passo. La destra evangelista americana, per la quale un *liberal* è uno di sinistra che distrugge la religione, la famiglia e la società, ci ricorda giustamente che le due cose sono ben diverse. Il peso assunto sul mercato della libera concorrenza e nel finanziamento del debito americano da una Cina "comunista", che riesce a combinare vantaggiosamente i vantaggi della libertà e quelli della sua mancanza, ne è un altro esempio.

3 Cfr. L. Weiss, *The Myth of the powerless State: governing the Economy in a global Era*, Polity Press, Ithaca 1998.

La lotta contro questo stato mitico mira in realtà a liquidare le istituzioni di solidarietà non statale che erano anche il luogo in cui si formavano e si esercitavano competenze, capacità d'occuparsi del comune e del futuro comune, diverse da quelle delle élites di governo.

Il risultato è il rafforzamento di uno stato che diventa direttamente responsabile della salute e della vita degli individui. Lo stesso stato che entra in lotta contro le istituzioni del Welfare State si mobilita per far riattaccare la spina nel caso di una donna ridotta a uno stato vegetativo permanente. La liquidazione del preteso stato-providenza non è il venir meno dello stato. E un modo per ridistribuire fra la logica capitalista dell'assicurazione e la gestione statale diretta istituzioni e funzioni che si interponevano fra loro. L'opposizione semplicistica fra assistenza statale e iniziativa individuale serve a mascherare le due questioni politiche che sono in gioco in questo processo e nei conflitti che suscita: l'esistenza di forme di organizzazione della vita materiale della società che sfuggono alla logica del profitto e l'esistenza di luoghi di discussione degli interessi collettivi che sfuggono al monopolio del governo degli esperti. Si sa quanto queste questioni fossero decisive al momento degli scioperi dell'autunno 1995 in Francia. Al di là degli interessi particolari delle corporazioni in sciopero e dei calcoli di bilancio del governo, quello che era un movimento "sociale" si rivelava invece come un movimento democratico, perché metteva al centro la questione politica fondamentale: quella della competenza degli "incompetenti", della capacità di chiunque di giudicare i rapporti fra individui e collettività, fra presente e futuro.

È per questo motivo che la campagna che opponeva l'interesse comune all'egoismo retrogrado di corporazioni privilegiate si è soffermata a lungo, proprio come la litania "repubblicana", sulla

distinzione fra il politico e il sociale. Un movimento politico è sempre un movimento che rimette in discussione la distribuzione esistente dell'individuale e del collettivo e la frontiera riconosciuta fra il politico e il sociale. L'oligarchia e i suoi esperti continuano a farne la prova quando cercano di determinare la distribuzione dei luoghi e delle competenze. Ma ciò che mette in difficoltà l'oligarchia, mette in difficoltà anche la lotta democratica. Dire che un movimento politico è sempre un movimento che sposta i confini, tirando fuori la componente propriamente politica, universalista, di un conflitto particolare di interessi in questo o in quel punto della società, significa anche dire che esso rischia sempre di restarvi confinato e sfociare di fatto solo nella difesa degli interessi di gruppi particolari, in lotte ogni volta singolari. Questo dato costante si aggrava quando e l'oligarchia ad assumere l'iniziativa degli scontri, sotto il suo duplice volto di stato sovrano e di stato "senza potere", e avendo fatta sua quella necessità della storia che solo ieri forniva un orizzonte comune alle lotte sparse. Si può sempre sostenere la legittimità di questa o di quella lotta, ma ogni volta si sperimenta la difficoltà di legare questa legittimità a quella di altre lotte e costruire lo spazio democratico della loro convergenza di senso e d'azione. Coloro che si battono per difendere un servizio pubblico, un sistema di legislazione del lavoro, una forma di sussidio di disoccupazione o un sistema pensionistico saranno sempre accusati, anche se la loro battaglia oltrepassa i loro interessi particolari, di condurre una lotta chiusa sullo spazio nazionale che rafforza quello stato a cui chiedono di difendere la propria chiusura. Mentre coloro che affermano che ormai il movimento democratico eccede questo quadro e oppongono a quelle lotte difensive l'affermazione transnazionale delle moltitudini nomadi finiscono per militare a favore della costituzione di quelle istituzioni interstatali, di quei luoghi

extraterritoriali in cui si assicura l'alleanza fra le oligarchie statali e le oligarchie finanziarie.

Questo disagio dell'oligarchia e queste difficoltà della democrazia permettono di comprendere le manifestazioni intellettuali del furore antidemocratico. Questo furore è particolarmente vivo in Francia, dove esiste un partito intellettuale dichiarato, a cui i media conferiscono un potere, sconosciuto altrove, di interpretare giorno per giorno i fenomeni contemporanei e formare l'opinione dominante. Si sa come questo potere si sia affermato nel dopo '68, quando gli ambienti che dirigevano l'opinione pubblica, sconcertati da un movimento la cui comprensione sfidava gli strumenti intellettuali a loro disposizione, si misero alla ricerca febbrile di interpreti della sconvolgente novità dei tempi e delle oscure profondità della società⁴. L'arrivo al potere dei socialisti nel 1981 accrebbe ulteriormente il peso di questi interpreti nella formazione dell'opinione, senza che il numero dei posti da occupare fosse sufficiente a soddisfare le ambizioni di alcuni, e senza che altri vedessero l'interesse mostrato dai governi per le loro tesi tradursi in misure concrete. Questo partito bivacca da allora su queste posizioni, inserito perfettamente nella gestione dell'opinione dominante e onnipresente nei media, ma privo di ogni influenza sulle decisioni dei governanti, onorato nelle sue prestazioni, umiliato nelle sue ambizioni, nobili o basse.

Alcuni si accontentano di questa funzione suppletiva.

4 Sull'emergere di questa figura e sulla sua novità rispetto alla figura tradizionale dell'intellettuale portavoce dell'universale e degli oppressi, cfr. D. e J. Rancière, *La légende des intellectuels*, in J. Rancière, *Les scènes du peuple*, Horlieu, Lyon 2003.

Chiamati regolarmente a spiegare all'opinione che cosa accade e che cosa dobbiamo pensarne, contribuiscono con la loro scienza alla formazione del consenso intellettuale dominante.

Tanto più che per far questo non devono rinnegare niente né della loro scienza né delle loro convinzioni progressiste. L'idea-forza del consenso, infatti, è che il movimento economico mondiale testimoni di una necessità storica alla quale bisogna adeguarsi e che soltanto i rappresentanti di interessi arcaici e di ideologie desuete possono negare. Ora, però, questa idea è anche quella che fonda la loro convinzione e la loro scienza. Credono nel progresso. Avevano fede nel movimento della storia, quando ritenevano che conducesse alla rivoluzione socialista mondiale. E continuano ad averla anche ora che conduce al trionfo mondiale del mercato. Non è colpa loro se la storia si è sbagliata. Così possono facilmente reinvestire nelle condizioni di oggi le lezioni imparate ieri. Provare che il movimento delle cose è razionale, che il progresso è progressista e che solo gli attardati vi si oppongono; mostrare di rimando che la marcia in avanti del progresso continua a respingere nel passato gli arretrati che si mettono a ritardare quella marcia - questi principi basilari della spiegazione storica marxista si possono applicare perfettamente alle difficoltà della "modernizzazione". Hanno legittimato l'appoggio di un'ampia frazione dell'opinione intellettuale al governo Juppé durante gli scioperi del 1995, e da allora non hanno più mancato di assecondare la denuncia dei privilegi arcaici che ritardano l'inesorabile modernizzazione che continua a produrre nuovi arcaismi. Il concetto-principe che anima questa denuncia, quello di populismo, è preso anch'esso in prestito dall'arsenale leninista. Consente di interpretare ogni movimento che lotta contro la depoliticizzazione condotta in nome della necessità storica come la manifestazione di una frazione retrograda della popolazione o di

un'ideologia sorpassata. Ma fin quando ci saranno i retrogradi, ci sarà bisogno dei progressisti per spiegare la loro arretratezza. I progressisti sentono questa solidarietà, moderando così il loro antide-mocraticismo.

Altri fanno invece molta più fatica ad assumere queste posizioni. La fede progressista è per loro troppo ingenua e il consenso troppo compiaciuto. Anche loro sono andati a scuola di marxismo. Ma il loro marxismo non era quello della fede nella storia e nello sviluppo delle forze produttive.

Era, in teoria, quello della critica che rivela il rovescio delle cose - la verità della struttura sotto la superficie dell'ideologia o quella dello sfruttamento sotto le apparenze del diritto e della democrazia. Era, in pratica, quello delle classi o dei mondi opposti e della rottura che spezza in due la storia. Sopportano peggio, quindi, che il marxismo abbia deluso la loro attesa e che la storia, quella cattiva, quella che non s'interrompe, imponga il suo dominio. Nei confronti del '68, ultima grande scintilla in occidente, il loro entusiasmo si è trasformato in risentimento. Non hanno però rinunciato alla triplice ispirazione della lettura dei segni, della denuncia e della rottura. Hanno semplicemente mutato il bersaglio della denuncia e spostato la rottura temporale. In un certo senso criticano sempre la stessa cosa: il regno del consumo, infatti, che altro è se non il regno della merce? Il principio dell'illimitazione non è forse quello del capitalismo? Ma il risentimento fa girare la macchina al contrario, rovescia la logica delle cause e degli effetti. In passato un sistema globale di dominio serviva a spiegare i comportamenti individuali. Le anime buone compativano il proletario che si faceva sedurre dalle scommesse sui cavalli e dagli elettrodomestici, vittima del sistema che lo sfruttava nutrendolo di sogni. Ma quando si è visto che la rottura marxista non riusciva a fare ciò che la denuncia esigeva, quella denuncia si è rovesciata:

non sono più gli individui a essere vittime di un sistema globale di dominio. Sono loro stessi a esserne responsabili facendo regnare la "tirannia democratica" del consumo. Le leggi di crescita del capitale, il tipo di produzione e di circolazione delle merci che queste leggi impongono sono diventate la semplice conseguenza dei vizi di quelli che le consumano e soprattutto di quelli che dispongono di scarsi mezzi per consumare. E perché l'uomo democratico non conosce la misura, perché divora insaziabilmente merci, diritti umani e spettacoli televisivi che la legge del profitto capitalista regna nel mondo. È vero però che i nuovi profeti non si lamentano di questo regno. Non si lamentano né delle oligarchie finanziarie né delle oligarchie statali. Si lamentano soprattutto di coloro che li denunciano. È facile capire perché: denunciare un sistema economico o statale, significa chiedere di trasformarlo. Ma chi può chiedere di trasformarlo, se non proprio quei democratici che rimproverano loro di non soddisfare abbastanza il proprio appetito? Bisogna capire questa logica fino in fondo. Non soltanto i vizi del sistema sono i vizi degli individui, le cui vite sono dominate dal sistema. Ma i più colpevoli, i rappresentanti esemplari del vizio sono quelli che vogliono cambiare questo sistema, quelli che diffondono l'illusione della sua possibile trasformazione, per accrescere ulteriormente il proprio vizio. Il consumatore democratico insaziabile per eccellenza è colui che si oppone al regno delle oligarchie finanziarie e statali. Si può riconoscere qui la famosa tesi della reinterpretazione del maggio '68, infinitamente ripetuta dagli storici e dai sociologi e descritta dai romanzieri di successo: il movimento del '68 è stato solo un movimento di giovani desiderosi di liberazione sessuale e di nuove forme di vita. Poiché, per definizione, la giovinezza e il desiderio di libertà non fanno quello che fanno né quello che vogliono, ne è derivato proprio il contrario di quello che dichiaravano, ma la

verità di ciò che si prefiggevano: il rinnovamento del capitalismo e la distruzione di tutte le strutture, familiari, scolastiche ecc. che si opponevano al regno illimitato del mercato, che penetrava sempre più profondamente le menti e il cuore degli individui.

Dimenticata la politica, la parola democrazia diventa contemporaneamente l'eufemismo per indicare un sistema di dominio che non si vuole più chiamare col suo nome e il nome del soggetto diabolico che viene al posto di quel nome cancellato: un soggetto composito in cui sono equiparati l'individuo che subisce questo sistema di dominio e quello che lo denuncia. E con i loro tratti combinati che la polemica disegna il ritratto-robot del democratico: giovane e imbecille consumatore di popcorn, di reality-show, di *safe sex*, di servizi sanitari, di diritto alla differenza e di illusioni anticapitalistiche o no global. In lui gli accusatori trovano ciò di cui hanno bisogno: il colpevole assoluto di un male irrimediabile. Non un piccolo colpevole, ma un grande colpevole che non soltanto è la causa dell'impero del mercato, a cui chi accusa si adegua, ma anche della rovina della civiltà e dell'umanità.

Si insedia così il regno di chi impreca mescolando le nuove forme della pubblicità della merce e le manifestazioni di coloro che si oppongono alle sue leggi, il tiepido "rispetto della differenza" e le nuove forme di odio razziale, il fanatismo religioso e la perdita del sacro. Ogni cosa e il suo contrario diventano la manifestazione fatale di questo individuo democratico che conduce l'umanità a una rovina che chi impreca deplora, ma che deplorerebbe ancora di più di non poter deplorare. Di questo individuo malefico si dice contemporaneamente che conduce alla tomba la civiltà dell'illuminismo e che ne prosegue l'opera di morte, che è comunitario e che è senza comunità, che ha perduto il senso dei valori familiari e quello della loro trasgressione, il senso

del sacro e quello del sacrilegio. Si ridipingono, con i colori forti dell'inferno e della blasfemia, i vecchi temi edificanti - l'uomo non può più fare a meno di Dio, la libertà non è licenza, la pace infiacchisce i caratteri, la volontà di giustizia conduce al terrore. Gli uni reclamano, in nome di Sade, il ritorno ai valori cristiani, gli altri coniugano Nietzsche, Léon Bloy e Guy Debord per difendere in forma punk le posizioni evangeliste americane, gli adoratori di Céline si mettono in prima linea nella caccia agli antisemiti, intendendo con questo termine semplicemente quelli che non la pensano come loro.

Alcuni di quelli che imprecano si accontentano della reputazione di lucidità amara e di solitudine estrema che si sono guadagnati ripetendo in coro il ritornello del "crimine contro il pensiero commesso quotidianamente"⁵ da gente avida di piccoli piaceri. Altri ritengono invece che questi peccati imputabili alla democrazia non siano abbastanza gravi. Hanno bisogno di attribuirle veri crimini o, meglio, un crimine solo, il crimine assoluto. Hanno anche bisogno di una vera rottura nel corso della storia, cioè ancora di un senso della storia, di un destino della modernità che si realizza nella rottura. È per questo che, al momento del crollo del sistema sovietico, lo sterminio degli ebrei d'Europa ha preso il posto della rivoluzione come l'evento che taglia in due la storia. Ma perché potesse prendere quel posto, occorreva cancellare la responsabilità dei suoi veri autori. Questo è il vero paradosso: per chi voglia fare dello sterminio degli ebrei d'Europa l'evento centrale della storia moderna, l'ideologia nazista non è una causa adeguata, perché è un'ideologia reattiva che si è opposta a ciò che allora sembrava caratterizzare il movimento

⁵ M. Dantec, *Le Théâtre des opérations: journal métaphysique et politique 2000-2001*. Laboratoire de catastrophe générale, Gallimard, Paris 2003, p. 195.

moderno della storia - razionalismo illuministico, diritti dell'uomo, democrazia o socialismo. La tesi di Erich Nolte, che considera il genocidio nazista come una reazione di difesa contro il genocidio del gulag, erede a sua volta della catastrofe democratica, non risolve la questione. Chi impreca vuole legare direttamente i quattro termini: nazismo, democrazia, modernità è genocidio. Ma dimostrare che il nazismo sia la realizzazione diretta della democrazia non è un compito facile, anche quando si usa il vecchio argomento contro-rivoluzionario che vede nell'"individualismo protestante" la causa della democrazia, quindi del terrorismo totalitario. E fare delle camere a gas l'incarnazione di quella essenza della tecnica che Heidegger definiva come il destino fatale della modernità, basta a mettere Heidegger dalla parte "giusta", ma ancora una volta non risolve la questione: si possono usare mezzi moderni e razionali al servizio di fanatismi arcaici. Perché il ragionamento funzioni, occorre pertanto arrivare, a una soluzione radicale: sopprimere il termine che impedisce di mettere insieme i pezzi, cioè il nazismo. Il nazismo finisce così per diventare la mano invisibile che lavora per il trionfo dell'umanità democratica, sbarazzandola del suo nemico intimo - il popolo fedele alla legge della filiazione - e permettendole così di realizzare il suo sogno: la fecondazione artificiale al servizio di un'umanità senza sessi. Dall'attuale ricerca sull'embrione si deduce retroattivamente la ragione dello sterminio degli ebrei. Da questo sterminio si deduce che tutto quanto ha a che fare col nome di democrazia è solo la continuazione infinita di un unico crimine.

Questa denuncia della democrazia come crimine interminabile contro l'umanità non ha però grandi conseguenze. Coloro che sognano un restaurato governo delle élites all'ombra di una ritrovata trascendenza si accontentano in fondo dello stato di cose

che vige nelle "democrazie". E poiché il loro bersaglio principale è quella "gentaccia" che contesta questo stato di cose, le loro imprecazioni contro la decadenza finiscono per unirsi ai moniti dei progressisti nel sostenere gli oligarchi gestori alle prese con gli umori riluttanti di questa gentaccia che blocca la via del progresso, così come gli asini e i cavalli bloccavano le strade nella città democratica di Platone. Per quanto radicale sia il suo dissenso, per quanto apocalittico sia il suo discorso, chi impreca obbedisce alla logica dell'ordine del consenso che fa del significante democrazia una nozione indistinta che mette insieme un tipo di ordine statale e una forma di vita sociale, un insieme di modi d'essere e un sistema di valori. Anche a costo di esasperare al massimo l'ambivalenza di cui si nutre il discorso ufficiale e di sostenere, in nome della civiltà democratica, le campagne militari della plutocrazia evangelista, pur denunciando, come fa questa, la corruzione democratica della civiltà. Il discorso antidemocratico degli intellettuali di oggi perfeziona l'oblio generalizzato della democrazia a cui lavorano l'oligarchia statale e l'oligarchia economica.

Il nuovo odio per la democrazia è in certo senso soltanto una delle forme della confusione che affligge questo termine. Accresce però la confusione, facendo della parola "democrazia" un operatore ideologico che depolitizza le questioni della vita pubblica per ridurle a "fenomeni di società", negando nello stesso tempo le forme di dominio che strutturano la società. Nasconde il dominio delle oligarchie statali identificando la democrazia con una forma di società, e nasconde il dominio delle oligarchie economiche riconducendo il loro impero solo agli appetiti degli "individui democratici". E così può attribuire in tutta serietà i fenomeni di crescita della disuguaglianza al trionfo funesto e irreversibile dell'"uguaglianza" delle condizioni offrendo all'impresa oligarchica il suo punto d'onore ideologico: occorre

lottare contro la democrazia perché la democrazia è il totalitarismo.

Ma questa confusione non è dovuta soltanto a un uso illegittimo delle parole che basterebbe rettificare. Se le parole servono a confondere le cose, è perché la battaglia sulle parole è inscindibile da quella sulle cose. La parola democrazia non è stata forgiata da esperti desiderosi di distinguere con criteri oggettivi le forme di governo e i tipi di società. È stata inventata come termine d'indistinzione, per affermare che il potere di un'assemblea di uomini uguali poteva essere soltanto la confusione di una plebe informe e chiassosa che era nell'ordine sociale l'equivalente di quello che è il caos nell'ordine naturale. Capire che cosa vuol dire democrazia, significa capire la battaglia che si gioca in questa parola: non soltanto i toni di collera o di disprezzo di cui può tingersi, ma, più in profondità, gli spostamenti e le deviazioni di senso che essa permette o che ci si può permettere nei suoi confronti. Quando i nostri intellettuali, nel mezzo delle manifestazioni di una crescente disuguaglianza, se la prendono con i guasti dell'uguaglianza non inventano niente di nuovo. Già nel XIX secolo, durante la monarchia del censo o l'Impero autoritario, le élites di una Francia legale, ridotta a duecentomila uomini e sottomessa a leggi e a decreti che riducevano tutte le libertà individuali e pubbliche, temevano il "torrente democratico" che trascinava la società. La democrazia, vietata nella vita pubblica, la vedevano trionfare nei tessuti a buon mercato, negli omnibus, nel canottaggio, nella pittura en plein air, nelle nuove maniere delle giovani donne e nella nuova sintassi degli scrittori⁶.

6 Per un buon florilegio di questi temi, cfr. H. Taine, *Vie et opinions de Frédéric Thomas Graindorge*, Hachette, Paris 1867. Sulla "democrazia in letteratura", cfr. la critica di *Madame Bovary* di Armand de Pont-martin in "Nouvelles Causeries du samedi", Paris 1860.

Neanche in questo erano innovatrici. L'accoppiata fra la democrazia come forma di governo rigida e la democrazia come forma di società lassista è il modo in cui originariamente in Platone si è razionalizzato l'odio per la democrazia.

Come si è visto, questa razionalizzazione non è soltanto l'espressione di un umore aristocratico. Serve a scongiurare un'anarchia o un'indistinzione più temibile di quella delle strade ingombre di bambini insolenti e asini renitenti: l'indistinzione originaria fra governanti e governati che si mostra quando l'evidenza del potere naturale dei migliori e dei più nobili si spoglia del suo prestigio; l'assenza di ogni altro titolo particolare per il governo politico degli uomini riuniti che non sia appunto l'assenza di titoli. La democrazia è innanzitutto questa condizione paradossale della politica, questo punto in cui ogni legittimità si confronta con la sua assenza di legittimità ultima, con la contingenza egualitaria che sostiene la contingenza inegualitaria.

È per questo che la democrazia continua a suscitare l'odio. Ed è per questo che quell'odio si presenta sempre sotto una maschera: la gaia ironia nei confronti degli asini e dei cavalli al tempo di Platone, le diatribe furiose contro le campagne pubblicitarie di Benetton o contro i reality show al tempo della stanca V Repubblica. Sotto queste maschere ridenti o adirate, l'odio ha un oggetto più serio. Ha di mira l'intollerabile condizione egualitaria della disuguaglianza. Possono perciò sentirsi rassicurati i sociologi dilettanti o di professione che disquisiscono sull'inquietante situazione di una democrazia ormai priva di nemici⁷. La democrazia non è sul punto di dover affrontare l'angoscia che proviene da un tale benessere.

⁷ Cfr. U. Beck, *Democracy without enemies*, Polity Press, Cambridge 1998 e P. Bruckner, *La Mélancolie démocratique: comment vivre sans ennemis*, Seuil, Paris 1992.

Il "governo di chiunque" è votato all'odio eterno di tutti coloro che sono in grado di presentare titoli per il governo degli uomini: nascita, ricchezza, sapere. Oggi più che mai, perché il potere sociale della ricchezza non tollera più ostacoli alla sua crescita illimitata, e perché i suoi mezzi sono legati sempre più strettamente a quelli dell'azione statale. La pseudo-costituzione europea ne è un esempio a contrario: non siamo più nell'epoca delle sapienti costruzioni giuridiche destinate a iscrivere l'irriducibile "potere del popolo" nelle costituzioni oligarchiche. Questa figura del politico e della scienza politica è alle nostre spalle. Potere statale e potere della ricchezza tendono a coniugarsi in un'unica gestione tecnocratica dei flussi di denaro e di popolazioni. Si sforzano insieme di ridurre gli spazi della politica. Ma ridurre questi spazi, cancellare l'intollerabile e indispensabile fondamento del politico nel "governo di chiunque", significa aprire un altro campo di battaglia, veder risorgere in una figura nuova e più radicale i poteri della nascita e della filiazione. Non più il potere delle vecchie monarchie e aristocrazie, ma quello dei popoli di Dio. Questo potere si può affermare nudo, nel terrore esercitato dall'islamismo radicale contro una democrazia che viene identificata con gli stati oligarchici di diritto. Può appoggiare lo stato oligarchico in guerra contro questo terrore, in nome di una democrazia che gli evangelisti americani fanno coincidere con la libertà dei padri di famiglia che obbediscono ai comandamenti della Bibbia e si armano per difendere la loro proprietà. Può affermarsi da noi come la salvaguardia, contro la perversione democratica, di un principio di filiazione che alcuni lasciano alla sua generalità indeterminata, ma che altri identificano senza mezzi termini con la legge del popolo istruito da Mosé nella parola divina.

Distruzione della democrazia in nome del Corano, espansione guerriera della democrazia identificata con l'attuazione del Decalogo, odio per la democrazia assimilata all'uccisione del pastore divino. Tutte queste figure contemporanee hanno almeno un merito. Attraverso l'odio che manifestano nei confronti o in nome della democrazia e attraverso il miscuglio cui sottomettono la sua nozione, ci costringono a ritrovare la potenza singolare che le è propria. La democrazia non è né la forma di governo che permette all'oligarchia di regnare in nome del popolo né la forma di società regolata dal potere della merce. È l'azione che strappa continuamente ai governi oligarchici il monopolio della vita pubblica e alla ricchezza l'onnipotenza sulle vite. E la potenza che deve, oggi più che mai, battersi contro la confusione di quei poteri in un'unica legge di dominio. Ritrovare la singolarità della democrazia significa anche prendere coscienza della sua solitudine. L'esigenza democratica è stata a lungo dominata o nascosta dall'idea di una società nuova, i cui clementi sarebbero già all'interno della società attuale. È questo che il "socialismo" ha significato: una visione della storia nella quale le forme capitalistiche della produzione e dello scambio costituivano già le condizioni materiali di una società egualitaria e della sua espansione mondiale. È questa visione che sostiene ancora oggi la speranza di un comunismo o di una democrazia delle moltitudini: le forme sempre più immateriali della produzione capitalista, la loro concentrazione nell'universo della comunicazione formerebbero già oggi una popolazione nomade di "produttori" di tipo nuovo; formerebbero un'intelligenza collettiva, una potenza collettiva di pensieri, di affetti e di movimenti dei corpi, capaci di far esplodere le barriere dell'impero⁸.

⁸ Cfr. M. Hardt e T. Negri, *Impero*, Rizzoli, Milano 2002 e *Molti-tudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004.

Capire che cosa vuol dire democrazia significa rinunciare a questa fede. L'intelligenza collettiva prodotta da un sistema di dominio non è mai solo l'intelligenza di quel sistema. La società ineguale non porta nel suo grembo nessuna società dell'uguaglianza. La società dell'uguaglianza è solo l'insieme delle relazioni egualitarie che si tracciano qui e ora attraverso atti singolari e precari. La democrazia è nuda nel suo rapporto col potere della ricchezza e col potere della filiazione che oggi lo asseconda o lo sfida. Non è fondata in nessuna natura delle cose e non è garantita da nessuna forma istituzionale. Non è portata da nessuna necessità storica e non ne porta nessuna. E affidata solo alla costanza dei propri atti. La cosa non può non fare paura e quindi suscita odio in chi è abituato a esercitare il magistero del pensiero. Ma in chi sa condividere con chiunque il potere uguale dell'intelligenza può suscitare coraggio, e quindi gioia.

La società ineguale non porta nel suo grembo nessuna società dell'uguaglianza. La società dell'uguaglianza è solo l'insieme delle relazioni egualitarie che si tracciano qui e ora attraverso atti singolari e precari. La democrazia è nuda nel suo rapporto col potere della ricchezza e col potere della filiazione che oggi lo asseconda o lo sfida. Non è fondata in nessuna natura delle cose e non è garantita da nessuna forma istituzionale. Non è portata da nessuna necessità storica e non ne porta nessuna. È affidata solo alla costanza dei propri atti. La cosa non può non fare paura e quindi suscita odio in chi è abituato a esercitare il magistero del pensiero. Ma in chi sa condividere con chiunque il potere uguale dell'intelligenza può suscitare coraggio, e quindi gioia.

Jacques Rancière

Jacques Rancière (Algeri 1940) è professore emerito di Filosofia all'Università di Paris VIII (Saint Denis). È autore di opere di filosofia politica e di estetica. Con Cronopio ha pubblicato *Ai bordi del politico* (2011).